قرآن وسنت سے مستنبط کئے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحاحِ ستہ اور طلبہ مشکوۃ کے لئے فقہی اختلافات
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ

پسند فرمودہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جلد دوم

جمع وترتیب

رحمت اللہ بن عبد الحمید
فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبہ رشیدیہ

قرآن وسنت سے مستنبط کئے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحاحِ ستہ اور طلبہ مشکوٰۃ کے لئے فقہی اختلافات
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ

پسند فرمودہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع وترتیب

رحمت اللہ بن عبد الحمید

فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

۳ شیش محل روڈ، لاہور

042-37364816, 0332-4763355

سرکی روڈ، کوئٹہ

081-2662263, 0333-7826484

مکتبہ رشیدیہ

ہیڈ آفس:
سرکی روڈ، کوئٹہ 081-2662263, 0333-7825484

برانچ:
۳ شیش محل روڈ، لاہور
042-37364516, 0332-4783355

برانچ:
تحصیل روڈ لورلائی
082-4410968, 0333-7807772

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

انتساب

والدمحترم جناب عبدالحمیدصاحب کے نام

جنہوں نے احقر کو مادّہ پرستی کے اس دور میں علومِ نبوّت کے درسگاہوں سے وابستہ کیا، اور بندہ ناچیز کو اخلاص اور للٰہیت کے ساتھ دین متین کی خدمت کے لئے وقف کردیا، اور حقیقت میں یہ ان ہی کے اخلاص کا ثمرہ ہے کہ بندہ عاجز آج کتبِ حدیث کی ورق گردانی کررہا ہے۔

دل سے دعا نکلتی ہے کہ اے اللہ! والدین کی دنیا اور آخرت بہت اچھی کردے، اور بندہ ناچیز کو ان کے لئے صدقہ جاریہ بنادے۔ آمین

”ویرحم الله عبداًقال آمینا“

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرم بندہ :

السلام علیکم ورحمۃ اللہ تعالیٰ و برکاتہ

آپ کے کام کے کچھ حصے کا مسودہ موصول ہوا۔ الحمد للہ آپ نے طویل فقہی اختلافات و دلائل کا خلاصہ اختصار کے ساتھ اس طرح جمع کر دیا ہے کہ طلبہ کے لئے اسے یاد رکھنا آسان ہے۔

دل سے دعا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ آپ کے اس کام کو نافع اور مقبول بنائیں اور آپ کے لئے ذخیرۂ آخرت ثابت ہو۔ آمین۔

والسلام

(شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی) **محمد تقی عثمانی** (صاحب دامت برکاتہم العالیہ)

۳ محرم الحرام ۱۴۳۹ھ

خلاصة الفهارس

☆☆☆

فہرستِ مضامین

کتاب الحج

بابُ الإحْرام والتَلبِيَة

بابُ أحكام العَرفة والمُزدلِفة والمِنىٰ

بابُ رَمْيِ الجِمار

بابُ الهَدي

بابُ الحَلق

بابُ العُمرة

بابُ الإحصار

بابُ الطواف والسَعي

بابُ حَرم مكّة والمدينة

كتابُ الجنائز

كتابُ النكاح و مايتعلّق به

بابُ الرضاع

کتابُ الطلاق

كتابُ البُيوع و مايتعلّق بها

بابُ الهِبة

بابُ اللقطة

كتاب الأقضية والشهادات

كتابُ العتق

كتابُ القِصاص والدِّية

كتابُ الحُدود

كتابُ الصَّيدو الذَبائِح

كتابُ الأضاحِي

كتابُ النُذورو الأيمان

کتابُ الجِہادو السِیَر

بابُ الغنِیمة و مایتعلّق بها

بابُ النفَل

بابُ الفَیء

بابُ السَّلب

بابُ حکم الأُسارىٰ

بابُ الأمان

بابُ الجزية

بابُ حُکم الجاسوس

کتابُ اللّباس

کتابُ الأطعِمة

كتابُ الأشرِبة

کتابُ الطِّب

کتابُ الفرائِض والوَصایا

كتابُ الفِتَن

كتابُ الأدب

كتابُ فَضائِلِ القُرآن

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ رب العالمین، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الکریم، أما بعد

۱۴۳۵-۳۶ ہجری میں اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے احقر کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورہ حدیث پڑھنے کی سعادت بخشی، اس پر بندہ اللہ تعالیٰ کا بہت شکر گزار ہے، اس کے ساتھ ساتھ بندے کو ان ہستیوں سے شرف تلمذ حاصل ہوا جن ہستیوں کی دینی خدمات سے آج دنیا منتفع ہو رہی ہے، الحمد للہ۔

دورہ حدیث کے اسباق میں بندے کے لئے سب سے بڑی مشکل اختلافی مسائل اور ان کے دلائل کی یاد تھی، کیونکہ اختلافی مسائل ایک طرف تو درس کا حصہ بن چکے تھے، دوسری طرف کوئی ایسا جامع ذخیرہ میسر نہیں تھا جس میں کافی حد تک کثیر تعداد میں مسائل جمع ہوں، بلکہ یہ مسائل مختلف شروحاتِ حدیث میں منتشر تھے، اس کے ساتھ ساتھ بعض شروحات میں یہ مسائل اختصار کے ساتھ تھے جبکہ بعض میں کافی طوالت کے ساتھ تھے، تو اس مشکل کی وجہ سے بندہ بلکہ اکثر طلبہ تشویش کے شکار تھے، خاص طور پر امتحانات کے موقع پر۔

اسی وقت سے اللہ تعالیٰ نے بندے کے دل میں یہ داعیہ پیدا فرمایا کہ ان اختلافی مسائل کو ایک ترتیب دی جائے کہ حتی الوسع سارے مسائل ایک کتاب کی شکل میں جمع ہو جائیں، اور کافی حد تک ان میں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہو، چنانچہ دورہ حدیث سے فراغت کے بعد احقر نے اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے اور مشفق اساتذہ کرام کی دعاؤں کی برکت سے اختلافی مسائل کا ایک ایسا مجموعہ تیار کر دیا جس میں ان اختلافی مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے جو عام طور پر حدیث کی کتابوں میں درس کے دوران پڑھے جاتے ہیں، اور ان شاء اللہ یہ مجموعہ تمام صحاح ستہ اور مشکوٰۃ المصابیح کے لئے یکساں کارآمد ثابت ہو جائے گا۔

احقر نے اس مجموعہ کے تیار کرنے میں ویسے تو بہت ساری شروحات سے اخذ اور استفادہ کیا ہے لیکن زیادہ تر مسائل مندرجہ ذیل شروحات سے نقل کیے گئے ہیں:

۱- کشف الباری...... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۲- نفحات التنقیح ...... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۳- درسِ مسلم...... مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم۔

۴- انعام الباری...... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔

۵- درسِ ترمذی...... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔

۶- تقریر ترمذی...... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔

احقر نے اس مجموعے میں حتی الوسع ترمذی شریف کے ابواب کی ترتیب اختیار کی ہے، البتہ کچھ ابواب مثلاً کتاب الایمان، اور اس کے متعلق مباحث، اسی طرح کتاب العلم شروع کتاب میں ذکر کی ہیں کیونکہ بخاری شریف، مسلم شریف اور مشکوۃ المصابیح کا شروع کتاب الایمان ہی سے ہوتا ہے جبکہ ترمذی میں یہ ابواب کافی مختصر ہیں اور کتاب کے آخر میں ذکر کیے جاتے ہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس محنت کو اپنی بارگاہ عالی میں قبول فرمائیں اور بندہ عاجز، اس کے والدین اور اساتذہ کے لئے صدقہ جاریہ بنائیں اور جن ساتھیوں نے بندے کے ساتھ اس کتاب کے تیار کرنے میں کسی بھی طریقے سے مدد کی ہوں اللہ تعالیٰ ان کو بھی جزائے خیر عطا فرمائیں۔ آمین

رحمت اللہ بن عبد الحمید

خادم طلبہ جامعہ دار السکون محمود آباد چمن

کتاب الحج

حج کے لغوی واصطلاحی معنی

حج کے لغوی معنی قصد وزیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں " زیارة مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص " کو کہا جاتا ہے۔(۱)

حج کب فرض ہوا؟

اس میں اختلاف ہے کہ حج کب فرض ہوا؟ اس میں متعدد اقوال ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ حج ہجرت سے پہلے ہی فرض ہو گیا تھا، لیکن اس قول کو حافظ ابن حجرؒ نے شاذ کہا ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ حج ہجرت کے بعد فرض ہوا ہے، پھر فرضیت کے سال میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، ۵ ہجری سے لے کر ۱۰ ہجری تک اقوال ملتے ہیں۔

البتہ جمہور کے نزدیک راجح یہ ہے کہ حج ۶ ہجری میں فرض ہوا ہے۔(۲)

فرضیتِ حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس میں اختلاف ہے کہ فرضیتِ حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، یعنی جس سال حج کے شرائط پائیں جائیں گے اسی سال کے حج کے مہینے ادائے حج کے لئے متعین ہوں گے اس پر اسی سال حج ادا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک امر موہوم ہے اور وقت کافی دراز ہے پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاطاً پہلے ہی سال حج کرنا لازم ہوگا۔

---

(۱) درس ترمذی لشیخ الإسلام المفتي محمدتقي العثماني دامت بر کاتهم العالية: ۳/۳۳

(۲) راجع لتفصیل المذاهب ولدلائلها، نفحات التنقیح: ۳/۳۹۶، وفتح الملهم: ۵/۳۵۳، اختلاف العلماء في السنة التي فرض فيها الحج.

جبکہ امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حج کی فرضیت علی التراخی ہے، یعنی آخر عمر تک تاخیر جائز ہے، بشرطیکہ مرنے سے پہلے ادا کرلیا جائے اور اس کی زندگی میں حج فوت نہ ہو جائے، جیسا کہ نمازوں میں آخر وقت تک تاخیر جائز ہے۔

امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی۔ (۱)

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف اس طرح ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اسی سال حج ادا نہ کیا جس سال اس پر وہ فرض ہوا تھا تو وہ حضرات جو وجوب علی الفور کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ شخص گنہگار، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا، پھر جب اس نے دوسرے سال حج کرلیا تو یہ گناہ مرتفع ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی، یہی بات آئندہ کے ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی، یعنی حج نہ کرنے سے گنہگار ہوگا اور پھر اس کے بعد حج ادا کرلینے سے اس کا گناہ دور ہو جائے گا۔

اور جو حضرات وجوب علی التراخی کے قائل ہیں ان کے نزدیک تاخیرِ حج کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا، ہاں اگر موت آگئی یا موت کی علامات ظاہر ہوگئیں اور حج نہ کرسکا تو لامحالہ گنہگار ہوگا، اور یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر اس نے پہلے سال حج ادا نہ کیا اور اس کے بعد آئندہ سالوں میں ادا کیا تو فریقین کے نزدیک یہ حج ادا ہوگا، قضاء نہ ہوگا۔ (۲)

حجِ اکبر کی تفسیر میں اختلاف

"عن عليؓ قال: سألتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يوم الحج الأكبر، فقال: يوم النحر" (رواه الترمذي)

حجِ اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک "حجِ اکبر" سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حجِ اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے، اس سے ممتاز کرنے کے لئے حج کو "حجِ اکبر" کہا گیا ہے۔

---

(۱) راجع، معارف السنن: ۶/۲۳۸، ومرقاة المفاتيح: ۵/۲۷۳، وفتح الملهم: ۵/۳۵۳، اختلاف أصحابنا الحنفية في الحج: هل هو واجب على الفور أو على التراخي؟

(۲) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۳/۴۴، ونفحات التنقيح: ۳/۴۱۵، والدر المنضود: ۳/۱۵۷، وراجع لمسائل الحج الابتدائية، الدر المنضود: ۳/۱۵۳

اور ایک قول یہ ہے کہ "حج اکبر" صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس شرکت فرمائی تھی۔

امام مجاہدؒ کہتے ہیں کہ حج اکبر حجِ قران ہے اور حج اصغر حجِ افراد ہے۔

یوم الحج الاکبر کے مصداق میں اختلاف

یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں:

ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے، حدیث باب سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یومِ عرفہ ہے۔ " الحج عرفة " یا " الحج یوم عرفة " والی روایت سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن "یوم الحج الاکبر" کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں، جہاں تک یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ بسا اوقات لفظ "یوم" بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوہ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے "یوم الفرقان" کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے۔

یہ تیسرا قول پہلے دونوں قولوں کو جامع ہے۔

ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ "یوم الحج الاکبر" سے مراد یومِ حج ابی بکر ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الاصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر ہے، "لأن فیه تتکمّل بقیة المناسک".

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج، حج اکبر ہے، یہ اور بات ہے کہ حسنِ اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یومِ عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ (۱)

---

(۱) درس ترمذی: ۳/۲۲۲ مع الحاشیة (۲)

فرضیتِ حج کا مدار قدرتِ مُیَسِّرہ پر ہے یا مُمَکِّنہ پر؟

"عن ابن عمرؓ: قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله مايُوجِب الحج؟ قال: الزاد والراحلة " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ فرضیتِ حج کا مدار قدرتِ ممکّنہ پر ہے یا قدرتِ میسّرہ پر؟

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ فرضیتِ حج کا مدار قدرتِ میسّرہ پر ہے، لہٰذا فرضیتِ حج کے لئے زاد (توشۂ سفر) اور راحلہ (سواری) کا ہونا ضروری ہے، ورنہ حج فرض نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ فرضیتِ حج کا مدار قدرتِ ممکّنہ پر ہے، لہٰذا وہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسبِ معاش کرسکتا ہے۔

دلائلِ ائمہ

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں زاد اور راحلہ کی تصریح کی گئی ہے کہ فرضیتِ حج کے لئے زاد اور راحلہ کا وجود ضروری ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال آیتِ قرآنی "وللّٰہ على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً" سے ہے، جس میں زاد اور راحلہ کا ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعتِ سبیل کا ذکر ہے، جو پیدل چلنے میں بھی ہوسکتی ہے۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظِ استطاعت کا اطلاق قدرتِ ممکّنہ پر نہیں بلکہ قدرتِ مُیَسِّرہ پر ہوتا ہے، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے۔

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سننِ بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسلاً مروی ہے "قال: لما نزلت "وللّٰہ على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" قال رجل: يا رسول الله! وما السبيل؟ قال: زاد وراحلة". (اللفظ لسعيد بن منصور)(۱)

---

(۱) درس ترمذی لشیخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني دامت بركاتهم العالية: ۳/ ۵۱ مع إيضاح وبيان من المرتب غفر الله له ولوالديه، وراجع لتفصيل المذاهب، معارف السنن: ۶/ ۲۵۱

حج کی قسمیں اور افضلیت میں اختلافِ فقہاء

"عن عائشةؓ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أفرد الحجّ" (رواه الترمذي)

حج کی تین قسمیں ہیں: ۱-افراد، ۲-تمتع، ۳-قران۔(۱)

تمام فقہاء کا حج کے ان تینوں اقسام کے جواز پر اتفاق ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل حج قران ہے پھر تمتع، پھر افراد۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع، پھر قران۔

امام احمدؒ کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے، جس میں سوقِ ہدی نہ ہو، پھر افراد پھر قران۔(۲)

مدارِ اختلاف

اس مسئلہ میں مدار اختلاف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں افراد کو اختیار کیا تھا یا تمتع کو یا قران کو، چونکہ صحابہؓ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں، اس لئے فقہاء اور ائمہ میں بھی اختلاف ہوگیا۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افراد کرنا مروی ہے، مثلاً

(۱)......حضرت عائشہؓ کی حدیث باب "أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أفرد الحجّ".

(۲)......اور ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث "أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد

---

(۱) حج افراد اس حج کو کہتے ہیں جس میں آدمی میقات سے صرف حج کا احرام باندھے۔

تمتع اس حج کو کہتے ہیں جس میں میقات سے عمرہ کا احرام ہوتا ہے اور عمرہ ادا کرنے کے بعد پھر متمتع (حج تمتع کرنے والا) اگر سائق الہدی نہیں ہے تو حلال ہو جاتا ہے اور پھر مکہ سے یوم ترویہ میں حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرتا ہے، اور اگر متمتع سائق الہدی ہے تو پھر اس کے لئے حلال ہونا جائز نہیں ہے اور یہ حج کے بعد ہی حلال ہوگا۔

قران اس حج کو کہتے ہیں جس میں میقات سے حج اور عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھ کر پہلے عمرہ ادا کرے اور پھر اسی احرام سے حج ادا کرے۔

(۲) انظر لهذه المسئلة، المغني لابن قدامة: ۳/۱۲۲، ومعارف السنن: ۶/۲۷۳، والمجموع شرح المهذب: ۷/۱۵۲، وفتح الملهم: ۶/۱۸، اختلاف العلماء في أنواع الإحرام: أيها أفضل؟

الحجّ وافرد ابوبکر وعمر وعثمان ".

لیکن ان دونوں روایتوں کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں " افرد الحج " [اجاز إفراد الحج] کے معنی میں ہیں، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کو مشروع قرار دیا، یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود مفرِد (حج افراد کرنے والے) تھے۔

یا کہے کہ " افرد الحج "[أفرد أعمال الحج عن أعمال العمرة] کے معنی میں ہیں، یعنی حج کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا، اور عمرہ کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ " افرد الحج " سے مراد یہ ہے کہ عمرہ اور حج کے درمیان حلال ہوئے بغیر احرام واحد سے ان دونوں کو ادا کیا۔(۱)

امام احمدؒ کا استدلال

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قران کیا تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمنا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا " لو استقبلتُ من أمري ما استدبرتُ ما أهديتُ ولولا أن معي الهدي لأحللتُ ".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس بناء پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہلِ عرب میں یہ مشہور تھا کہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا " أننطلق إلی منیٰ وذکورنا تقطر "اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا'' تاکہ ان کے خیالِ باطل کی تردید ہوسکتی۔

احناف کی جانب سے آنحضرتؐ کے قارن ہونے کے دلائل

(۱)......صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا " أتنطلقون بحجّة وعمرة وأنطلق بحجّة ". اس میں اگرچہ قران اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منفی ہونے کی وجہ سے قران متعین ہے۔

(۲)......ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: " سمعت النبي صلی الله

(۱) العرف الشذي علی الترمذي : ۱/ ۱۷۰

علیه وسلم یقول: لبیک بعمرة وحجة".

(۳)......مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے" سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: أهلّوا یاآل محمد بعمرة فی حجة" (اللفظ للطحاوی).

یہ روایت قران کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

افضلیتِ قران کی وجوہِ ترجیح

پھر افضلیتِ قران کی کچھ اور بھی وجوہِ ترجیح ہیں۔

(۱)......قران کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدداً زیادہ ہیں۔

(۲)......افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قران کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

(۳)......قران میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے، بخلاف تمتع اور افراد کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں۔(۱)

حضرت ابوبکر صدیقؓ کی معروف حدیث ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئل: أيّ الحجّ أفضل؟ قال: العجّ والثجّ".(۲) یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قران میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے، بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔(۳)

حج قران وتمتع کی قربانی بطور شکر ہے یا جبر؟

"عن جابر بن عبدالله أن النبي صلى الله عليه وسلم حجّ ثلاث حجج، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر معها عمرة ......فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة ببضعة فطبخت وشرب من مرقها" (رواه الترمذي)

اس بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے کہ حجِ قران اور حجِ تمتع میں جو قربانی کی جاتی ہے وہ بطور

(۱) راجع لمزيد التوجيهات، نفحات التنقيح: ۳/ ۳۳۰، وزاد المعاد: ۲/ ۱۰۷، ۱۳۵

(۲) العج: هو رفع الصوت بالتلبية، والثج هو سيلان دم الهدي والأضاحي.

(۳) ملخصًا من درس ترمذی: ۳/ ۲۱ - إلى - ۲۳، ونفحات التنقيح: ۳/ ۳۲۳، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳/ ۱۸۹

شکر ہے یا بطور جبر؟

حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ قران اور تمتع کی قربانی دمِ شکر کے طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔

جبکہ امام شافعیؒ اسے دمِ جبر قرار دیتے ہیں۔

اس بارے میں حدیث باب شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دمِ جبر کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے، معلوم ہوا کہ یہ قربانی بطور شکر ہے نہ بطور جبر۔(۱)

بچے کے حج کا حکم

"عن جابر بن عبداللہؓ قال: رفعتْ امرأة صبياً لها إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقالت يارسول الله! ألهذا حج؟ قال: نعم، ولكِ أجر" (رواه الترمذي)

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہوجاتا ہے۔

اب اگر بچہ ممیّز ہے تو وہ خود مناسکِ حج ادا کرے گا اور اگر غیر ممیّز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دوسرے افعال میں اس کی نیابت کرے گا، اور احرام کی ابتداء میں اس کے سلے ہوئے کپڑے اتار کر ازار و چادر پہنائے گا۔

اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملے گا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہوجائے گا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔(۲)

پھر اگر بچے نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوف عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہوگیا اور اس نے حج مکمل کرلیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہوجائے گا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کردے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کرلے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضۂ حج ادا ہوجائے گا۔(۳)

---

(۱) درس ترمذی: ۳/ ۵۷ معزیاً إلى معارف السنن: ۶/ ۲۵۷

(۲) راجع للتفصيل، معارف السنن: ۶/ ۵۳۶، وعمدة القاری: ۱۰/ ۲۱۶

(۳) درس ترمذی: ۳/ ۱۸۲، وكذا في الدر المنضود: ۳/ ۱۶۳، وإنعام الباری: ۵/ ۳۵۳، وفتح الملهم: ۶/ ۳۶، أقوال العلماء في صحة حج الصبي، وهل يترتب عليه أحكام الحج أم لا؟

نیابت فی الحج کا مسئلہ

"عن الفضل بن عباسؓ أن امرأة من خثعم قالت یارسول الله ! إن أبی أدرکته فریضة الله فی الحج وهو شیخ کبیر لایستطیع أن یستوي علی ظهر البعیر، قال: حُجّي عنه" (رواه الترمذي)

اس حدیث کے تحت نیابت فی العبادۃ کا مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصولی بحث پہلے کتاب الصوم میں گذر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مالی ہیں ان میں نیابت درست ہے، جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مالی بھی ہوں اور بدنی بھی، جیسے حج، ان میں عند العجز نیابت درست ہے۔

لیکن حضرت ابن عمرؓ، قاسمؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں " لایحج عن احد " یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور لیثؒ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا نہ کرسکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج اس کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عندالعجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ حج فرض تھا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دَین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہٰذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج ادا کرنا ورثاء کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کل مال خرچ ہوجائے۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی عندالعجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کرچکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثاء کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرانا لازم نہ ہوگا اور میت

(۱) راجع، شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/۴۳۱

تفویت فرض اور ترکِ وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:" وارجوان یجزیه ذلک إن شاء الله تعالیٰ " .

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلثِ مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلثِ مال میں سے اس کی جانب سے حج کرانا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائے گا، اگر ثلثِ مال میں وطن سے حج کرانا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کے لئے بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے گا۔(۱)

شیخِ فانی اور دائمی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے یا نہیں؟

حدیث باب کے تحت یہ مسئلہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ شیخ فانی اور دائمی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور اکثر مشائخ کے نزدیک شیخِ فانی اور دائمی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے اگر وہ خود نہیں جا سکتا ہے تو دوسرے سے حج کرائے۔

امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول بھی اسی طرح ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کا راجح قول یہ ہے کہ ایسے معذور پر حج فرض ہی نہیں ہوتا لہٰذا دوسرے سے حج کرانے کی ضرورت ہی نہیں یہ آدمی ادائے حج کی ذمہ داری سے آزاد ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...... "اس آیت میں فرضیتِ حج کے لئے استطاعت کو شرط قرار دیا گیا ہے اور شیخِ فانی میں چلنے پھرنے اور جانے کی استطاعت نہیں ہے۔

(۱) درس ترمذی: ۳/ ۱۸۳، و کذافی إنعام الباری: ۵/۳۳۵، ۳۵۰، و نفحات التنقیح: ۳/۲۰۵

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جس شیخ کا ذکر ہے اس پر حج پہلے سے فرض ہو چکا تھا بعد میں معذور ہو گیا تھا حدیث میں ماضی کا صیغہ اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے لہٰذا ایسی صورت میں احناف بھی فریضہ واجبہ کے ادا کرنے کے قائل ہیں۔

دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس عورت نے بطور نفل حج ادا کرنے کی اجازت مانگی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی یہ فرض حج کا معاملہ نہیں تھا۔(۱)

جس نے اپنا حج نہ کیا ہو کیا وہ حج بدل کر سکتا ہے؟

"عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلاً يقول: لبيك عن شبرمة، قال مَن شبرمة؟ قال: أخ لي أو قريب لي، قال: حججتَ عن نفسك؟ قال: لا، قال: حُجَّ عن نفسك ثم حُجَّ عن شبرمة ...إلخ" (رواه ابوداؤد)

اس حدیث میں حج الصرورۃ عن الغیر مذکور ہے یعنی جس شخص نے خود حج نہ کیا ہو وہ دوسرے کی طرف سے نیابۃً حج کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ایسا شخص جس نے حج نہ کیا ہو حج بدل نہیں کر سکتا، چنانچہ حدیث باب ان حضرات کی دلیل ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ وغیرہ کے نزدیک ایسا شخص بھی حج بدل کر سکتا ہے جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا نہ کیا ہو، لیکن یہ مکروہ اور خلافِ اولیٰ ہے، اس لئے افضل یہ ہے کہ حج بدل کے لئے ایسے شخص کو بھیجا جائے جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا کیا ہو۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)......بعض نے کہا کہ حدیث باب میں مذکور حکم بطور استحباب کے ہے بطور وجوب کے نہیں ہے۔

(۲)......بعض نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳)......بعض نے کہا کہ یہ حدیث، حدیث خثعمیہ (۲) کی وجہ سے منسوخ ہے۔

---

(۱) توضیحات شرح المشکوٰۃ: ۲۰۲/۳ معزیاً إلى المرقات: ۲۰۳/۳

(۲) حدیث خثعمیہ وہ حدیث ہے جو سابقہ مسئلے میں "نیابت فی الحج" کے عنوان تحت ذکر کی گئی ہے۔

(۴)......اور بعض حضرات نے اس حدیث کو تخصیص پر محمول کیا ہے، کہ یہ حدیث، حدیث باب کے واقعہ کے ساتھ خاص ہے۔(۱)

عورت کا بغیر محرم کے سفرِ حج کرنے کا حکم

" عن أبي سعيد الخدريؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها " (رواه الترمذي)

عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافتِ سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک سفرِ حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوبِ حج نہ ہوگا بلکہ سفرِ حج جائز بھی نہ ہوگا۔

جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا عورت پر حج کی فرضیت کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائے گا بشرطیکہ یہ سفرِ حج ایسے مامون رفقاء کے ساتھ ہو جن میں قابلِ اعتماد عورتیں بھی ہوں۔(۲)

مستدلاتِ فقہاء

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیتِ حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں، مثلاً " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ".

اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا ".

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے۔

(۱)......حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب۔

---

(۱) راجع، نفحات التنقيح: ۳/۲۱۷، وشرح الطيبي: ۵/۲۲۹، ومرقاة المفاتيح: ۵/۲۷۷، وفتح الملهم: ۶/۲۲۳، أقوال العلماء في أنه يحج عن غيره، وإن لم يكن حج عن نفسه؟

(۲) انظر لهذه المسئلة، فتح القدير: ۲/۳۳۰، وبداية المجتهد: ۱/۲۳۵

(۲)......سنن دار قطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "لاتحجنّ امرأة إلا ومعها ذو محرم".

(۳)......عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے "وتزداد بانضمام غیرھا إلیھا" (۱) یہی وجہ ہے کہ خلوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقید ہیں جیسے راستہ کے مامون ہونے کی شرط، لہٰذا مذکورہ دلائل کی بناء پر مزید تقیید و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائے گا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفرِ حج جائز۔ (۲)

بیت اللہ کو دیکھ کر دعا کے لئے ہاتھ اٹھانے کا حکم

"عن مهاجر المكي، قال: سُئل جابر عن الرجل يرى البيت يرفع يديه، فقال: قد حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم نكن نفعله" (رواه الترمذي)

بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعدد آثار وروایات سے ثابت ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفعِ یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے تو فرمایا ہے کہ "ولست أكره رفع اليدين عند رؤية البيت ولا أستحبه ولكنه عندي حسن" یعنی رؤیتِ بیت اللہ کے وقت رفع یدین کو میں نہ مکروہ سمجھتا ہوں اور نہ اس کو مستحب قرار دیتا ہوں بلکہ وہ میرے نزدیک ایک اچھا عمل ہے۔ (۳)

خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔

امام طحاویؒ نے ترکِ رفع یدین کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

---

(۱) یعنی یہ فتنہ دوسری عورتوں کی شرکت سے اور بھی زیادہ ہو جائے گا۔

(۲) درس ترمذی: ۳/۱۱ ، وانظر أيضا ، الدر المنضود: ۳/۱۶۰ ، ونفحات التنقيح: ۳/۲۰۷

(۳) معارف السنن: ۶/۳۷۶

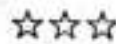
لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔

قائلین استحباب مسندِ شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں " تُرفَع الأيدي في الصلوٰة ، وإذا رأى البيت ، وعلى الصفا والمروة ". البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں۔

نیز امام شافعیؒ نے حضرت ابن جریج سے مرسلاً روایت کیا ہے " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البيت رفع يديه ... الخ ". لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل بھی ہے کیونکہ ابنِ جریج اس کو براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

انہی وجوہات کی بنا پر امام شافعیؒ اور امام طحاویؒ نے رفعِ یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے۔

لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابلِ استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کے بارے میں فرمایا ہے: " المثبت مقدم على النافي ".(۱)

☆☆☆

باب الإحرام والتلبية

تلبیہ کے کلمات میں کمی زیادتی کا حکم

" عن ابن عمرؓ قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يهلّ ملبّداً يقول: "لبّيک اللهم لبيک، لبيک لاشريک لک لبيک، إن الحمد والنعمة لک والملک ،لاشريک لک " ولا يزيد على هؤلاء الكلمات " (متفق عليه)

اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ ان کلماتِ مذکورہ میں کمی کرنا مکروہ ہے، البتہ ان کلمات پر زیادتی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۱۰۹، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۳/ ۲۲۹، ونفحات التنقيح: ۳/ ۳۶۳

چنانچہ امام طحاویؒ کے نزدیک ان کلمات پر زیادتی درست نہیں ہے، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور ابن عبدالبرؒ نے امام مالکؒ سے بھی کراہت کا قول نقل کیا ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے نزدیک زیادتی مکروہ نہیں ہے، بلکہ زیادتی مستحسن ہے، اس لئے کہ جمہور صحابہ اور تابعین سے ان کلمات پر زیادتی منقول ہے، اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں زیادتی موجود ہے، چنانچہ اس میں ہے " لبیک اللھم لبیک ،لبیک وسعدیک والخیر في یدیک لبیک والرغباء إلیک والعمل ".

اس لئے کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتِ باب میں جو یہ مذکور ہے " لایزید علی ھؤلاء الکلمات ". یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت پر محمول ہے۔(۱)

حج میں تلبیہ کب تک جاری رہتا ہے؟

" عن ابن عباسؓ عن الفضل بن عباسؓ قال: أردفني رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من جمع إلی منیٰ فلم یزل یلبّي حتی رمی الجمرة العقبة " (رواہ الترمذي)

حدیث باب اس پر دال ہے کہ حج میں تلبیہ وقتِ احرام سے جمرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔

چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہ وتابعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔

البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کردے، اور بعض سے منقول ہے کہ وقوفِ عرفہ کرے تو تلبیہ بند کردے۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے " أنه قال: کنت ردف رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم عشیّة عرفة فکان لایزید علی التکبیر والتهلیل ".

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم عرفہ میں تکبیر وتہلیل سے زائد کچھ نہ کہتے تو معلوم ہوا کہ تلبیہ کو ختم فرماتے تھے۔

(۱) نفحات التنقیح: ۳/۳۲۰، وانظر أیضا، الدر المنضود: ۳/۲۰۸، وفتح الملهم: ۵/۳۷۹، هل یستحب الزیادة في التلبیة علی ماورد عن النبي ﷺ.

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ(۱) اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترکِ تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔(۲)

جمرۂ عقبہ کی کس کنکری پر تلبیہ ختم ہو جاتا ہے؟

بہر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مشروع ہے، پھر ان میں خود اختلاف ہے کہ تلبیہ کو جمرہ عقبہ کی کس کنکری پر ختم کیا جائے؟

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک جمرۂ عقبہ پر پہلی کنکری مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا۔

جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔(۳)

دلائل ائمہ

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے، اس لئے کہ اس میں " فلم يزل يلبي حتى رمى الجمرة العقبة " فرمایا گیا ہے نہ کہ " حتى بدأ الرمي " یا "حتى رمى بعضها ".

حنفیہ، شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے " عن أبي وائل عن عبد الله رمقت النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة بأول حصاة ". ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔(۴)

(۱) شرح معانی الآثار: ۱/۳۵۵، باب التلبية متى يقطعها الحاج

(۲) درس ترمذی: ۳/۱۷۶، و كذا في نفحات التنقيح: ۳/۳۷۷، وإنعام الباري: ۵/۳۱۸

(۳) راجع، عمدة القاری: ۹/۱۶۵

(۴) درس ترمذی: ۳/۱۷۷

عمرہ کرنے والا تلبیہ کب ختم کرے گا؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ عمرہ کرنے والا تلبیہ کب ختم (۱) کرے گا؟

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمرہ کرنے والا جب حجر اسود کا استلام کرے تو اس وقت تلبیہ ختم کرے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب طواف شروع کرے تب تلبیہ ختم کرے۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدود حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کردے گا اور اگر اس نے جعرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوت مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجد حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کردے گا۔ (۲)

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے: "عن ابن عباسؓ -یرفع الحدیث- إنه کان یمسک عن التلبیة فی العمرة إذا استلم الحجر". (۳)

صحتِ احرام کے لئے تلبیہ ضروری ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمرؓ قال: سمعتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم یهلّ ملبّداً یقول: "لبیک اللهم لبیک، لبیک لاشریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملک، لاشریک لک" ولایزید علی هؤلاء الکلمات" (متفق علیه)

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ نیت کے بغیر احرام صحیح نہیں ہوتا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ صحتِ احرام کے لئے تلبیہ ادا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

---

(۱) انظر لتفصیل المذاهب، عمدة القاری: ۲۱/۱۰

(۲) اس مسئلے میں دیگر مذاہب یہ ہیں:

بعض حضرات کے نزدیک معتمر جب حدود حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کردے۔

بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کردے۔

بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ روک دے۔

امام لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

اور ابن حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ درس ترمذی: ۱۷۸/۳

(۳) درس ترمذی: ۱۷۸/۳، وکذا فی نفحات التنقیح: ۲۸۰/۳

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صحتِ احرام کے لئے فقط نیت کافی ہے، تلبیہ لازم اور ضروری نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تلبیہ فی الحج کا وہی حکم ہے جو حکم نماز میں تکبیر تحریمہ کا ہے، جس طرح تحریمہ صلوٰۃ میں ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دال ہو کافی ہو جاتا ہے، اللہ اکبر بخصوصہ فرض نہیں ہے، اسی طرح تلبیہ کے لئے بھی جو الفاظ حدیث میں ذکر کئے گئے ہیں ان کا بخصوصہ پایا جانا شرط نہیں ہے۔

شیخ ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ تلبیہ عند ابتداء الاحرام ایک مرتبہ شرط ہے اور اس کے بعد پھر سنت ہے۔(۱)

مکہ مکرمہ میں داخلے کے وقت احرام کا مسئلہ

"عن ابن عباسؓ قال: وقّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لأهل المدينة ذا الحليفة ...... ولمن أتىٰ عليهنّ من غير أهلهنّ لِمَن كان يريد الحج والعمرة ...الخ "(متفق علیه)

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے مکہ جا رہا ہو تو آیا اس کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کی نیت نہ ہو تو بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کا ارادہ نہ بھی ہو تب بھی آفاقی (مکہ کے باہر سے آنے والے) کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔(۲)

مستدلاتِ ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں " لِمن كان يريد الحج والعمرة " فرمایا ہے، جس کا مفہوم مخالف ہے کہ اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے ارادے کے بغیر میقات سے گزرے تو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

---

(۱) نفحات التنقیح: ۳/۴۱۹، وکذا فی الدر المنضود: ۳/۲۰۷

(۲) انظر لهذه المسئلة، التعليق الصبيح: ۳/۱۷۶، والمغنی لابن قدامة: ۳/۱۱۶، وفتح الملهم: ۵/۳۷۱، اختلاف العلماء فی أن المتردد إلى مكة بغير قصد الحج والعمرة: يلزمه الإحرام أم لا؟

حنفیہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: "إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لايجاوز أحدٌ الوقتَ (ميقات) إلا المحرم".

یہ حدیث اس بارے میں مطلق ہے، اس میں حج اور عمرہ کے ارادے کی قید نہیں ہے پھر یہ کہ احرام سے مقصود کعبہ کی تعظیم اور احترام ہے، چاہے حج یا عمرہ کیا جائے یا نہ کیا جائے، اس لئے یہ حکم ہر اس شخص پر لاگو ہوگا جو مکہ مکرمہ جانا چاہتا ہو۔(۱)

احرام سے متصل پہلے خوشبو لگانے کا حکم

"عن عائشةؓ قالت: طيّبتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يُحرِمَ" (رواه الترمذي)

احرام سے متصل پہلے خوشبو لگانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۲)

جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔(۳)

حدیثِ باب امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے خلاف جمہور کی دلیل ہے۔(۴)

حالتِ احرام میں دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم

"عن ابن عمرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدهن بالزيت وهو محرم غير المقتت" (رواه الترمذي)

حدیث باب میں لفظ "مقتت" "مطیب" کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "قتت" سے نکلا ہے، جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔

---

(۱) ملخصاً من نفحات التنقيح: ۳/ ۳۱۰، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۳/ ۱۶۷ – و – ۳/ ۳۱۵، وتقرير بخاری: ۲/ ۱۷۳، وكشف الباری، كتاب المغازی، ص: ۵۱۳، وإنعام الباری: ۵/ ۱۸۸، ۴۳۵

(۲) انظر لتفصيل المذاهب، عمدة القاری: ۱۰/ ۹۳

(۳) امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔ راجع لدلائلهم، شرح معانی الآثار: ۱/ ۳۰۸، ۳۱۱، باب التطيب عند الإحرام.

(۴) درس ترمذی: ۳/ ۱۷۳، وكذا فی الدر المنضود: ۳/ ۱۷۱، ونفحات التنقيح: ۳/ ۳۱۸، وإنعام الباری: ۵/ ۹۳

حالتِ احرام میں ایسا تیل جو خود مطیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔

جہاں تک دہنِ غیر مطیب کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور داڑھی کے علاوہ سارے بدن پر اس کا استعمال حالتِ احرام میں درست ہے اور سر یا داڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالتِ احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہنِ غیر مطیب کا لگانا موجب دَم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔

دلائلِ ائمہ

حدیثِ باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر سر اور غیر داڑھی پر محمول کرسکتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یارسول اللہ ! فما الحج ؟ " تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا " الشعث التفل " یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پراگندہ بال اور میلا کچیلا ہو اور تیل لگانا " شعث " کے منافی ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ یعنی کھانے کی چیزوں سے ہے اس اعتبار سے تو جنایت ہونی ہی نہیں چاہئے، لیکن اس سے جوئیں مرتی ہیں اور یہ " شعث " ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت قاصرہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل کچیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت کامل ہے، لہٰذا دم واجب ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقد السبخیؒ پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام سے پہلے تیل

لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن ...الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں "کأنی انظر الی وبیص المسک فی مفرق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم". ظاہر ہے کہ حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں لامحالہ اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔(۱)

عورت کے لئے دستانے پہننے کا حکم

"عن ابن عمرؓ انہ قال: قام رجل فقال: یارسول اللہ! ماذا تأمرنا أن نلبس من الثیاب؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ......ولا تنتقب المرأۃ الحرام ولا تلبس القفازین" (رواہ الترمذی)

حالتِ احرام میں عورت کے لئے دستانے پہننا جائز ہے یا نہیں؟ اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حدیث باب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی دلیل ہے اور بظاہر مسلکِ احناف کے خلاف ہے، لہٰذا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تنتقب" سے لے کر "ولا تلبس القفازین" تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا ادراج ہے، جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔

اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہتِ تنزیہی پر محمول ہوگی، جو جواز کا ایک شعبہ ہے۔(۲)

محرم کے لئے سلا ہوا پاجامہ پہننے کا حکم

"عن ابن عباسؓ قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: المحرم إذا لم یجد الإزار فلیلبس السراویل" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ محرم کے لئے سلا ہوا پاجامہ پہننا جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے

(۱) درس ترمذی: ۳/ ۲۲۷

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۸۲، والدر المنضود: ۳/ ۲۱۱

اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اس کے پاس اگر شلوار موجود ہو تو پھاڑ کر اسے ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔

دلائلِ فقہاء۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث لُبس بعد الشق (یعنی پھاڑنے کے بعد پہننے) پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو پھاڑنے میں اضاعتِ مال ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ مال ضائع کرنا نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے، چنانچہ خود امام شافعیؒ لُبس خفین یعنی موزے پہننے کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہو تو اس کے لئے ''خفین'' کا بعینہ پہننا جائز نہیں ہے بلکہ ان کو ٹخنوں سے نیچے کاٹنا ضروری ہے، تو جس طرح قطع خفین اضاعتِ مال نہیں ہے اسی طرح شق سراویل بھی اضاعتِ مال نہیں۔

خود حضرات حنفیہ ان مشہور احادیث (۱) سے استدلال کرتے ہیں جن میں محرم کو سلے ہوئے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے۔ (۲)

محرم کے لئے موزے پہننے کا حکم

" عن ابن عباسؓ قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: المحرم إذالم یجد الإزار ......وإذالم یجدالنعلین فلیلبس الخفین " (رواہ الترمذی)

اس پر تو اتفاق ہے کہ محرم کے پاس اگر جوتے نہ ہوں تو اس کے لئے خفین پہننا جائز ہے، البتہ جمہور فرماتے ہیں کہ خفین پہننے کے لئے شرط یہ ہے کہ ان کو ٹخنوں سے نیچے کاٹ کیا جائے۔

جبکہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔ (۳)

---

(۱) راجع لهذه الأحاديث، جامع الأصول: ۳/ ۲۱ – إلى – ۲۵

(۲) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۳/ ۸۲، ونفحات التنقیح: ۳/ ۵۱۰، وتقریر بخاری: ۲/ ۱۷۲، وإنعام الباری: ۵/ ۲۲۲، والتفصیل فی معارف السنن: ۶/ ۳۳۶

(۳) انظر لتفصیل المسئلة، معارف السنن: ۶/ ۳۳۶

ولائلِ فقہاء

امام احمدؒ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " لاتلبس القميص ولاالسراويلات ولاالبرانس ولاالعمائم ولاالخفاف إلاأن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين وليقطعهماأسفل من الكعبين ".

اس حدیث میں لُبسِ خفین کے ساتھ "وليقطعهماأسفل من الكعبين " کی قید صراحۃً لگادی گئی ہے، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب کواسی پر محمول کیا جائے گا۔(۱)

محرم کے لئے تلبید کا حکم

" عن ابن عمرؓ قال:سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يهلّ ملبّداًيقول: "لبيك اللهم لبيك،لبيك لاشريك لك لبيك،إن الحمدوالنعمة لك والملك ،لاشريك لك "ولايزيدعلى هؤلاء الكلمات " (متفق عليه)

یہ روایت امام شافعیؒ کی دلیل ہے،ان کے نزدیک محرم کے لئے تلبید جائز ہے،تلبید کے معنی ہیں گوند یا خطمی یا مہندی کے ذریعہ سر کے بالوں کو جمانا اور یکجا کرنا۔

حنفیہ کے نزدیک محرم کے لئے تلبید ناجائز ہے کیونکہ تلبید سرڈھانکنے کے حکم میں ہے اور حالتِ احرام میں مردوں کے لئے سرڈھانکنا ممنوع ہے،چنانچہ حنفیہ کے ہاں نفسِ تلبید سے جس میں خوشبو نہ ہو ایک دم واجب ہوتا ہے اور اگر اس میں خوشبو بھی ملی ہوئی ہو تو اس سے دو دم واجب ہوتے ہیں،ایک دم تو تلبید کی وجہ سے اور دوسرا خوشبو استعمال کرنے کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر کی وجہ سے تلبید اختیار کی ہو۔

یا یہ کہا جائے گا کہ اس تلبید سے مراد تلبیدِ لغوی ہے،یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے

(۱) درس ترمذی :۳/ ۸۳ مع إيضاح وبيان ، وانظرأيضا ، الدرالمنضودعلى سنن ابی داؤد، المعروف بتقريرابی داؤد:۳/ ۲۱۱ ، ونفحات التنقيح :۳/ ۵۱۰

بالوں کو درست کر رکھا تھا اور جما رکھا تھا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تلبید یسیر ہو جس سے تغطیہ رأس حاصل نہیں ہوتا، یعنی گیلے ہاتھ پر معمولی سا اثر گوند وغیرہ کا ہو اور اس کے ذریعے بالوں کو منتشر ہونے سے روکا گیا ہو، یہ مطلب نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطمی یا گوند وغیرہ کا استعمال فرمایا تھا۔(۱)

محرم کا اپنے اوپر سایہ کرنے کا حکم

"عن أم حصينؓ قالت: حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم حجة الوداع، فرأيتُ أسامة وبلالاً وأحدهما آخِذ بخطام ناقة النبي صلى الله عليه وسلم والآخر رافعٌ ثوبه يستره من الحرّ حتى رمىٰ جمرة العقبة" (رواہ ابوداؤد)

تظلیلِ محرم یعنی محرم کا اپنے اوپر سایہ کرنے کی تین قسمیں ہیں:

۱-تظليل بالثوب المتصل، مثلاً کوئی رومال وغیرہ سر پر ڈالنا۔

۲- تظليل بالسقف ونحوه، یعنی کسی چھت کے نیچے یا خیمہ کے اندر بیٹھ کر سایہ حاصل کرنا۔

۳-تظليل بالثوب المنفصل، كالشمسية والرحل والهودج، یعنی چھتری اور پالان یا ہودج وغیرہ سے سایہ حاصل کرنا۔

ان اقسام میں قسمِ اول بالاتفاق ممنوع ہے، قسمِ ثالث بالاتفاق جائز ہے، درمیانی قسم مختلف فیہ ہے، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حدیثِ باب حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال بیہقی کی ایک روایت سے ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک محرم کو دیکھا جو اونٹ پر سوار تھا اور اس نے اپنے اوپر سایہ کر رکھا تھا اس کو دیکھ کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "اِضْحَ لِمَنْ أَحْرَمْتَ له" یعنی جس ذات کے لئے تو نے احرام باندھا ہے (یعنی حق تعالیٰ شانہ) اسی کے لئے دھوپ میں ہو جا یعنی سایہ مت کر۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو حدیثِ موقوف ہے اور ہو سکتا ہے کہ انہوں نے بیانِ افضل کے

(۱) نفحات التنقيح: ۳/۳۱۹، وفتح الملهم: ۵/۳۸۱، اختلاف العلماء في جواز تلبيد الشعر في الإحرام.

لحاظ سے فرمایا ہو۔(۱)

حالتِ احرام میں کن جانوروں کا قتل کرنا جائز ہے؟

"عن عائشةؓ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خمس فواسق يقتلن في الحرم الفارة والعقرب والغراب والحديّا والكلب العقور " (رواه الترمذي)

اس حدیث میں پانچ چیزوں کا ذکر ہے جن کا قتل کرنا محرم کے لئے جائز ہے، جبکہ بعض روایتوں میں سات کا ذکر آیا ہے۔

اور جانوروں کی تفصیل میں بھی روایتوں میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، چنانچہ بعض روایتوں میں " حية "(سانپ) کا بھی ذکر ہے۔ بعض میں " افعیٰ "(ایک خاص قسم کی سانپ) اور بعض میں " ذئب " (بھیڑیا) اور " نمر " (چیتا) کا بھی ذکر ہے۔ اور بعض میں " السبع العادي " کا ذکر ہے۔ اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ یہ حکم معلول بالعلۃ ہے۔

پھر علت کی تعیین میں اختلاف ہے۔

علت کی تعیین میں اختلافِ فقہاء

حضرات حنفیہ کے نزدیک علت "ابتداء بالأ ذیٰ" ہے، یعنی ہر وہ جانور جو ابتداء بالأ ذیٰ کرتا ہو یعنی بغیر چھیڑے انسان پر حملہ آور ہوتا ہو جیسے سارے درندے، تو ان کا بھی یہی حکم ہے کہ محرم ان کو حالتِ احرام میں قتل کر سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک علت "غیر ماکول اللحم" ہونا ہے تو جتنے بھی غیر ماکول اللحم جانور ہیں محرم ان کو قتل کر سکتا ہے۔(۲)

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں " يقتل المحرم السبع العادي " کے الفاظ مروی ہیں " عادی " کے معنیٰ " ظالم " کے ہیں، اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم"

(۱) الدر المنضود: ۲۱۳/۳ معزیاً إلی بذل المجهود

(۲) راجع، معارف السنن: ۳۳۰/۶

اور "ابتداء بالاذیٰ" ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور" (کاٹ کھانے والے) کی قید مذکور ہے، اور "غراب" میں "ابقع" (وہ کوا جو درندہ ہوتا ہے) کی قید ملحوظ ہے۔(۱) واللہ اعلم

محرم کے لئے پچھنے لگوانے کا حکم

"عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو مُحرِم" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حالتِ احرام میں حجامت یعنی پچھنے لگوانے کا کیا حکم ہے؟

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑے گا، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورتِ شدیدہ کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ مذکورہ بالا بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے حق میں امام مالکؒ کے نزدیک بھی ممانعت نہیں۔(۲)

حالتِ احرام میں نکاح اور اِنکاح کا حکم

"عن عثمانؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايَنكِح المحرم ولايُنكِح ولايخطب" (رواه مسلم)

حالتِ احرام میں جماع اور دواعی جماع بالاتفاق حرام ہیں اور خطبہ نکاح بالاتفاق حلال ہے، نکاح اور اِنکاح (۳) میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے، اسی طرح اِنکاح بھی جائز نہیں۔

---

(۱) راجع، درس ترمذی: ۳/ ۸۳، وإنعام الباری: ۵/ ۳۲۶، والتفصیل فی فتح الملهم: ۵/ ۳۰۷، أقوال العلماء فی إلحاق غیر الخمس من السباع بالخمس المنصوصة فی الحدیث فی جواز قتله فی الحرم، وفی حالة الإحرام۔

(۲) درس ترمذی: ۳/ ۸۵ معزیاً إلی عمدة القاری: ۱۰/ ۱۹۲، وکذا فی الدر المنضود: ۳/ ۲۱۳، وتقریر بخاری: ۲/ ۱۷۰

(۳) انکاح کے معنی ہیں دوسرے کا نکاح کرانا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک حالتِ احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی۔(۱)

دلائلِ فقہاء

حضرات ائمہ ثلاثہ کا پہلا استدلال حضرت عثمانؓ کی حدیث باب سے ہے: "عن عثمانؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاينكح المحرم ولاينكح ولايخطب".

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ کراہت پر محمول ہے، پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پا سکے اور وطی میں مبتلا ہو جائے، زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت النداء ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے، اسی طرح حالتِ احرام میں نکاح اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے فتنہ میں واقع ہونے کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہو جائے گا۔

نیز ان کا استدلال ترمذی میں یزید بن الاصمؒ کی روایت سے ہے جو حضرت میمونہؓ سے نقل کرتے ہیں " قالت تزوّجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلال ".

لیکن اس روایت میں یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہاں "تزوّج" سے مراد بناء ہے۔

حضرات حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوّج ميمونة وهومحرم".

مدارِ اختلاف

اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہؒ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا مثلاً حضرت یزید بن الاصمؒ کی حدیث مذکور، ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہؓ سے بھی مروی ہیں جو صاحب معاملہ ہیں۔

اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ جس میں بحالتِ احرام نکاح کا ذکر ہے، اور اس روایت کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:

ابن عباسؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجوہِ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

---

(۱) انظر لتفصيل المذاهب، عمدة القاري: ۱۰/۱۹۵

(۱)...... یہ روایت اصح مافی الباب ہے اور اس موضوع کی کوئی روایت سنداً اس کے ہم پلہ نہیں۔

(۲)...... حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت تواتر کے ساتھ منقول ہے، چنانچہ بیس سے زائد فقہاءِ تابعین اس کو ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔

(۳)...... نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔(۱)

محرم کے لئے شکار کھانے کا حکم

"عن جابرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: صيد البرّ لكم حلال و أنتم حُرم مالم تصيدوه أو يُصدَلكم" (رواه الترمذي)

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنصِ قرآنی (۲) حرام ہے، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز وعدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صِید لأجله ہو یا نہ ہو یعنی محرم کی نیت سے شکار کیا گیا ہو یا اس کی نیت سے نہیں دونوں صورتوں میں اس کا کھانا ممنوع ہے۔

حنفیہ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صِید لأجله أولا .

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے اس کا شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔(۳)

سفیان ثوریؒ وغیرہ کا استدلال

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا استدلال "وحُرّم عليكم صيد البر مادمتم حرماً"

(۱) راجع للتفصيل الجامع، درس ترمذی: ۳/ ۸۶ - إلى - ۹۶، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳/ ۲۱۵، ونفحات التنقيح: ۳/ ۵۱۱، وإنعام الباری: ۵/ ۳۳۳

(۲) یعنی: "يآيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم". (سورۂ مائدہ، آیت ۹۵ پ ۷) اور "احل لكم صيد البحر وطعامه متاعالكم وللسيارة وحُرّم عليكم صيد البر مادمتم حرماً" (سورۂ مائدہ، آیت ۹۶ پ ۷)

(۳) راجع لتفصيل المذاهب، معارف السنن: ۶/ ۲۶۰

کے اطلاق سے ہے کہ اس میں "صِید لأجله أو لا" کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز ان کا استدلال ترمذی میں حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت سے بھی ہے: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّبه بالأبواء أو بودّان ، فأهدىٰ له حمارًا وحشيًا فرده عليه فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مافي وجهه من الكراهية فقال: إنه ليس بنا ردّ عليك ولكنّا حُرُم ".

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہوسکتا ہے کہ انہوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر یہی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہوسکتا ہے کہ آپ نے سدًا للذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب سے ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: صيد البرّ لكم حلال وأنتم حُرُم مالم تصيدوه أو يُصدلكم " .

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ " أو يُصدلكم " کے معنی یہ ہیں کہ " أو يُصدبإعانتكم أو إشارتكم أو دلالتكم " . ظاہر ہے کہ اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابوقتادہؓ کی روایت سے ہے " أنه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم حتى إذا كان ببعض طريق مكة تخلف مع أصحاب له محرمين وهو غير محرم، فرأى حماراً وحشياً، فاستوىٰ على فرسه، فسأله أصحابه أن يناولوه سوطه، فأبوا، فسألهم رمحه ، فأبوا عليه ، فأخذه فشدّ على الحمار فقتله ، فأكل منه بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأبىٰ بعضهم، فأدركوا النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه عن ذلك ، فقال: إنما هي طعمة أطعمكم الله " . اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرامؓ سے پوچھا " أشرتم أو أعنتم أو أصدتم ؟ ". جب صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں شکاری کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابہ کرامؓ سے سوال کیا تھا

اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔(۱)

کیا ٹڈی صید البحر میں داخل ہے؟

"عن أبي هريرةؓ قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حج أو عمرة فاستقبلنا رِجلٌ من جراد فجعلنا نضربه بأسيافنا وعصيّنا فقال النبي صلى الله عليه وسلم: كلوه فإنه مِن صيد البحر" (رواه الترمذي)

سمندری شکار محرم کے لئے بنص قرآنی (۲) جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ صید البحر میں داخل ہے یا نہیں؟

امام ابو سعید اصطخریؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البرّ میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزاء واجب ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام ابو سعید اصطخریؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جمہور کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "لتمرة خير من جرادة".

نیز مؤطا امام مالکؒ ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں "أطعم قبضة من طعام" کے الفاظ آئے ہیں۔

حضرت عمرؓ کے ان دو آثار سے معلوم ہوا کہ ٹڈی کے قتل میں جزاء واجب ہے، نیز جزاء کی مقدار بھی معلوم ہوئی کہ قتل ٹڈی کی جزاء میں ایک قبضہ طعام یا ایک کھجور دینا کافی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابو المہزم یزید بن سفیان راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

---

(۱) انظر للتفصيل درس ترمذی: ۳/ ۹۲، ونفحات التنقيح: ۳/ ۵۱۷، وفتح الملهم: ۵/ ۳۹۳، أقوال العلماء فى أن المحرم يأكل من لحم الصيد أم لا، والتفصيل فيما إذا صيد لأجله أو لم يصد لأجله؟

(۲) چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة" (سورۂ مائدہ، آیت ۹۶ پ ۷)

اور اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ اس سے مراد بغیر ذبح کئے ہوئے مچھلی کی طرح ٹڈی کے کھانے کی اجازت دینا مقصود ہے، کہ جس طرح مچھلی بغیر ذبح کے کھانا جائز ہے اسی طرح ٹڈی کا بھی حکم ہے۔(۱)

محرم کا کفن اور اختلافِ فقہاء

"عن ابن عباسؓ قال: کنا مع النبي صلی اللہ علیه وسلم في سفر فرأی رجلاسقط من بعیره، فوقص (۲) فمات وھو محرم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم :اغسلوه بماء وسدر وکفنوه في ثوبیه، ولاتخمّروا رأسه،فإنه یبعث یوم القیامة یھلّ أویلبّي " (رواه الترمذي)

اس حدیث کی بناء پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہؒ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں، کیونکہ حدیثِ باب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہٰذا محرم اگر حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائے گا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے "إن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قال:إذا مات الإنسان انقطع عمله إلامن ثلاثة،من صدقة جاریة أو علم ینتفع به،أوولد صالح یدعوله ".

نیز ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " قال:قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم:خمّروا وجوه موتاکم ولاتشبّھوا بالیھود " اس روایت میں " وجوه موتاکم " کے الفاظ عام ہیں جو محرم وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ ومالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی

(۱) انظر لهذه المسئلة ، درس ترمذی :۳/ ۱۰۳ ، ونفحات التنقیح :۳/ ۵۲۰ ، والدر المنضود:۳/ ۲۲۳

(۲) گردن کا ٹوٹ جانا۔

خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث باب میں فرمایا ہے "فإنه يبعث يوم القيامة يهلّ أويلبي".(۱)

☆☆☆

باب أحكام العرفة والمزدلفة والمنىٰ

عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کا حکم

"إن ابن عمرؓ صلّى بجمع، فجمع بين الصلوٰتين باقامة، وقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل مثل هذا في هذا المكان" (رواه الترمذي)

حج کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے۔

(۱) ایک تو عرفات میں جمع بین الظہر والعصر جمع تقدیم۔ (۲) اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء جمع تاخیر۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب۔

جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہے واجب نہیں۔(۲)

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط

امام ابوحنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں:

(۱) احرام حج۔

(۲) تقدیم الظہر علی العصر۔ یعنی نماز ظہر کو نماز عصر پر مقدم کرنا۔

(۳) الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔

(۴) مکان، یعنی وادیٔ عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ۔

(۵) دونوں نمازوں کا با جماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔

(۱) درس ترمذی: ۳/ ۲۱۵، وکذا فی نفحات التنقیح: ۳/ ۷۶، وفتح الملهم: ۵/ ۳۲۳، باب مایفعل بالمحرم إذا مات۔

(۲) درس ترمذی: ۳/ ۱۴۴

(۶) امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا۔ لہٰذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلاتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

اختلافِ فقہاء

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کے لئے ان چھ شرائط کا موجود ہونا ضروری ہے۔

جبکہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کے چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط ضروری نہیں۔ (۱)

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے "وکان ابن عمر إذا فاتته الصلوة مع الإمام جمع بينهما" . کہ جب حضرت ابن عمرؓ کی جماعت چھوٹ جاتی تو وہ خود اپنے خیمے میں جمع بین الصلوٰتین کرتے تھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت اور امام کی موجودگی جمع بین الصلوٰتین کے لئے ضروری نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ جمع تقدیم ہے یعنی عصر کی نماز مقدم کر کے پڑھی جاتی ہے، لہٰذا یہ پوری طرح خلافِ قیاس ہے، جب خلافِ قیاس ہے تو اپنے مورد پر منحصر رہے گی اور مورد اس کا جماعت اور امام کا وجود ہے، لہٰذا جمع کے لئے جماعت اور امام کا ہونا ضروری ہوگا۔ (۲)

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط

مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں:

(۱) احرامِ حج۔

(۲) تقدیم الوقوف بعرفات، یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے عرفات پر وقوف کرنا۔

(۳) زمانِ مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔

(۴) وقتِ مخصوص یعنی عشاء۔

(۵) مکانِ مخصوص یعنی مزدلفہ۔

---

(۱) انظر لهذه المسئلة ، المغني لابن قدامة: ۳/ ۳۰۷ ، ومعارف السنن: ۶/ ۳۵۱

(۲) درس ترمذی بتغییر یسیر: ۳/ ۱۳۳ ، وكذا في إنعام الباري : ۵/ ۲۹۷

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یا نائب اور جماعت کی شرط نہیں۔(۱)

عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔(۲)

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔(۳)

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں۔

(۱)......ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک یہی ہے۔(۴)

(۲)......ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔(۵)

(۳)......دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ یہ امام مالکؒ کا مسلک ہے۔

(۴)......دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ یہ امام احمدؒ کا مسلکِ مشہور ہے۔(۶)

مستدلاتِ ائمہ

عرفات میں جمع بین الصلاتین باذانٍ واقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت

---

(۱) درس ترمذی: ۱۳۶/۳، وانظر ایضا، إنعام الباری: ۳۰۵/۵، والمغنی لابن قدامة: ۴۱۹/۳

(۲) سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، اور ابوثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

(۳) درس ترمذی: ۱۳۶/۳، و کذافی نفحات التنقیح: ۳۴۶/۳

(۴) امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، مالکیہ میں سے ابن ماجشونؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۵) امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

(۶) امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں:

(۱)......صرف ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ (۲)......دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت۔ (انظر لهذا التفصیل، معارف السنن: ۳۵۲/۶، أوجز المسالک: ۶۲۸/۳)

جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے "ثم أذن ثم أقام فصلّى الظهر ثم أقام فصلّى العصر".

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین باذانٍ واقامۃٍ کے بارے میں حنفیہ کا استدلال ابوداؤد کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین باذانٍ واقامۃٍ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: "صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا".

دراصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات وآثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجع كل فريق بماتحقّق لديه.

امام مالکؒ حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ جمع بین الصلوتین کے لئے دو اذان اور دو اقامت کرتے تھے۔

لیکن حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، البتہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہوگئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔(۱)

وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین میں اختلاف

"عن عبدالرحمن بن يعمرؓ أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسألوه، فأمر منادياً فنادى: الحج عرفة، مَن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج" (رواه الترمذي)

وقوف عرفہ کے وقت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۲)

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت نو ذی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، درست ہے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۱۴۷، وکذا فی الدر المنضود: ۳/ ۲۵۷، وتقریر بخاری: ۲/ ۱۴۲، ونفحات التنقیح: ۳/ ۴۲۶

(۲) ماخوذ من درس ترمذی: ۳/ ۱۵۰، والدر المنضود: ۳/ ۲۶۲

عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دَم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا اس درجہ میں ضروری نہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص غروبِ شمس کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلۃ النحر کے حصہ میں وقوفِ عرفہ ضروری ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوفِ عرفہ کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہوگیا جس کی اس کے ذمہ قضاء ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کرلیا تو اس کا حج ہوگیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق تک ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوفِ عرفہ کرلیا تو درست ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، اور اسی حدیث سے امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، لیکن عروہ بن مضرّس طائیؓ کی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "مَن أدرک معناهذه الصلوٰة وأتیٰ عرفات قبل ذلک لیلاً أونهاراً فقدتمّ حجه وقضیٰ تفثه ". (أبو داؤد ، ۱/ ۲۶۹ ، باب مَن لم یدرک عرفة)

وقوفِ مزدلفہ کا حکم

" عن ابن عباسؓ ،قال: أنامن قدّم النبي صلی الله علیه وسلم لیلة المزدلفة فی ضعفة أهله " (متفق علیه)

یہاں دو چیزیں بیان کی جاتی ہیں، ۱- وقوفِ مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوعِ صبح صادق سے طلوعِ شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا) ۲- مبیتِ مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا)۔

وقوفِ مزدلفہ کا حکم

"وقوفِ مزدلفہ" جمہور کے ہاں رکنِ حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، اور امام

(۱) انظر لتفصیل المذاهب ، عمدة القاری: ۱۰/ ۵

ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ''وقوف مزدلفہ'' چھوڑنے پر دم واجب ہوگا۔

جبکہ امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکنِ حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔(۱)

مبیتِ مزدلفہ کا حکم

''مبیتِ مزدلفہ'' کے حکم میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

احناف کے ہاں ''مبیتِ مزدلفہ'' سنت مؤکدہ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں۔

اور امام شافعی، قتادہ، امام زہری اور امام عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے۔

جبکہ امام علقمہ، امام شعبی اور ابراہیم نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔(۲)

امام مالکؒ کے نزدیک مبیتِ مزدلفہ سنت ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ یعنی مزدلفہ میں اترنا واجب ہے، اور مبیت بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہلِ ظاہر کا مذہب یہ (۳) ہے کہ جس نے مزدلفہ میں صبح کی نماز میں امام کے ساتھ شرکت نہیں کی تو اس کا حج باطل ہے سوائے عورتوں، بچوں اور ضعفاء کے۔(۴)

مزدلفہ سے روانگی کا وقتِ مستحب

''سمعت عمرو بن میمون یحدث إن المشرکین کانوا لایفیضون حتی تطلع الشمس، وکانوا یقولون أشرِق ثبیر، وأن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خالفھم، فأفاض

(۱) درس ترمذی: ۳/ ۱۵۱، وکذافی الدر المنضود: ۳/ ۲۷۳

(۲) راجع لتفصیل المسئلة، عمدة القاری: ۱۰/ ۱۶، والمغنی لابن قدامة: ۳/ ۲۱۵، وفتح الملھم: ۶/ ۱۵۷، اقوال السلف فی الوقوف بالمزدلفة.

(۳) من لم یدرک مع الإمام صلاة الصبح بالمزدلفة بطل حجّه بخلاف النساء والصبیان والضعفاء.

(۴) درس ترمذی: ۳/ ۱۵۲، ونفحات التنقیح: ۳/ ۴۷۵، وکذا فی تقریر بخاری: ۲/ ۱۳۳

عمر قبل طلوع الشمس "(رواہ الترمذی)

یعنی اہل جاہلیت طلوع شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوع آفتاب کی علامت یہ تھی کہ ثبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے " اشرق ثبیر "یعنی اے جبل ثبیر! چمک اٹھ، اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں " اشرق ثبیر، کیما نغیر " اے جبل ثبیر! چمک اٹھ تاکہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہو جائیں۔

مزدلفہ سے روانگی کے وقتِ مستحب میں حضرات فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے پہلے روانگی مستحب ہے۔

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیثِ باب سے ثابت ہے اور اسفار صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی طویل حدیث کے اس جملہ سے " فلم یزل واقفاً حتی أسفر جداً " جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔(۱)

منیٰ میں رات گزارنے کا حکم

" عن ابن عمرؓ قال: استأذن العباسُ بنُ عبد المطلب رسولَ الله صلی الله علیه وسلم أن یبیتَ بمکّةَ لیالي منیً، من أجلِ سقایته، فأذن له " (متفق علیه)

جو راتیں منیٰ میں گزاری جاتی ہیں یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخوں کی راتیں، ان راتوں کو منیٰ کے اندر گزارنے کے متعلق اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک مبیت منیٰ (منیٰ میں رات گزارنا) واجب ہے۔

جبکہ حنفیہ کے ہاں مبیت منیٰ مسنون ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا بھی ایک قول اسی کے مطابق ہے۔(۲)

حدیثِ باب

حدیث باب کو فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے لئے مستدل قرار دیا ہے۔

---

(۱) انظر لھذہ المسئلة، درس ترمذی: ۳/ ۱۵۳، و إنعام الباری: ۵/ ۳۱۶، ومعارف السنن: ۶/ ۳۷۱

(۲) راجع، التعلیق الصبیح: ۳/ ۲۳۶

جمہور کے ہاں وجہ استدلال اس طرح ہے کہ اگر مبیت منیٰ واجب نہ ہوتی تو حضرت عباسؓ مکہ میں رات گزارنے کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب نہ کرتے، جب انہوں نے اجازت طلب کی تو معلوم ہوا کہ مبیت منیٰ واجب ہے ورنہ ترکِ سنت کے لئے طلبِ اذن کی ضرورت نہیں ہے۔

اور حنفیہ کی وجہ استدلال اس حدیث سے یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عباسؓ کو مکہ میں رات گزارنے کی اجازت دینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مبیت منیٰ واجب نہیں ہے، کیونکہ اگر مبیت منیٰ واجب ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز اجازت نہ دیتے، جب اجازت دے دی تو معلوم ہوا کہ مبیتِ منیٰ مسنون ہے، واجب نہیں ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے جمہور کے استدلال کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلبِ اذن وجوب کی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کے نزدیک مخالفت سنت ایک خطرناک امر تھا، خصوصاً اس جیسے مقام میں جہاں پر ترک سنت کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے محروم ہونا پڑے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ترک سنت میں اساءت اور برائی ہے تو یہاں پر طلبِ اذن اس اساءت کے اسقاط کے لئے تھی، لہٰذا اس سے مبیتِ منیٰ کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔(۱) واللہ اعلم

ترکِ مبیتِ منیٰ کا حکم

پھر اگر حاجی مبیتِ منیٰ کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبیت کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک رات کے مبیت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی دم واجب ہے۔(۲)

منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ کا حکم

"عن حارثة بن وهبؓ قال: صليتُ مع النبي صلى الله عليه وسلم بمنىً آمَن ما كان الناس وأكثره ركعتين" (رواه الترمذي)

(۱) نفحات التنقیح: ۳/۵۰۲

(۲) درس ترمذی: ۳/۲۱۸، وانظر ایضا، الدر المنضود: ۳/۲۷۶

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے۔

جمہور(۱) کا مسلک یہ ہے کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہلِ مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا۔

جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسکِ حج میں سے ہے جیسے عرفات ومزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین، لہٰذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں گے۔(۲)

امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیم لوگوں کو اتمامِ صلوٰۃ کی ہدایت نہیں فرمائی، جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسکِ حج میں سے تھا اور اہلِ مکہ پر بھی واجب تھا۔

اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہوسکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدمِ ذکرِ شئی عدمِ شئی کو مستلزم نہیں۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کرلیا جائے کہ منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج کا ایک جزء ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہلِ منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں۔(۳)

☆☆☆

باب الرمي

یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت

"عن جابرؓ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر ضحىً" (رواه

(۱) یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ، زہریؒ وغیرہ۔

(۲) انظر للتفصیل المذکور، معارف السنن: ۶/ ۴۳۱

(۳) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۱۳۰، وانظر ایضاً، انعام الباری: ۵/ ۲۹۱، والدر المنضود: ۳/ ۲۷۷

الترمذي)

یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں:

(۱) وقتِ مسنون: طلوع شمس کے بعد زوال شمس سے پہلے۔

(۲) وقتِ مباح: زوال شمس سے غروب شمس تک۔

(۳) وقتِ مکروہ: یوم النحر گذرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہوگئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دَم نہیں۔

سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دَم ہے۔

اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہوگئی تو اس صورت میں بھی اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دَم بھی دے۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریقِ اولیٰ رمی نہیں کرنے گا بلکہ دَم ہی دیگا۔

یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت

یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوالِ شمس کے بعد ہے۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارھویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کرلی تو اس کا اعادہ اور دُہرانا ضروری ہے، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہٰذا اگر کسی شخص نے

ایامِ تشریق میں رمی نہیں کی اور تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہوگیا تو رمی فوت ہوگئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔(۱)

یوم النحر کے مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم

"عن علی بن أبی طالبؓ...... ثم أتاه رجل فقال: یارسول الله إني أفضتُ قبل أن أحلق قال: احلق ولاحرج أوقصّر ولاحرج، قال: وجاء آخر فقال: یارسول الله إني ذبحت قبل أن أرمي، قال: ارم ولاحرج" (رواہ الترمذي)

یوم النحر ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں:

(۱) رمی (۲) قربانی (قارن اور متمتع کے لئے) (۳) حلق یا قصر (۴) طوافِ زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین کاموں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً (۲) ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر (قربانی) پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طوافِ زیارت کو رمی پر مقدم کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طوافِ زیارت دوبارہ کرے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مناسکِ اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عامداً اور عالماً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔(۳)

---

(۱) درس ترمذی: ۳/ ۱۵۲، والتفصیل فی عمدة القاری: ۱۰/ ۸۵

(۲) یعنی جان بوجھ کر یا بھول کر یا عدم علم کی وجہ سے چھوڑنے کی صورت میں دم واجب ہے۔

(۳) انظر لتفصیل المذاهب، المغنی لابن قدامة: ۳/ ۳۴۸، وفتح الملهم: ۶/ ۱۷۲، باب جواز تقديم الذبح على الرمي ... إلخ، أقوال العلماء في وجوب الترتيب بين وظائف يوم النحر.

مستدلات ائمہ

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدمِ وجوبِ ترتیب کے قائل ہیں، ان کا استدلال حدیث باب میں "احلق ولا حرج" اور "ارم ولا حرج" سے ہے۔

نیز طحاوی میں حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے، جو فرماتے ہیں" ماسُئِل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ عمن قدّم شيئاًقبل شيء إلاقال:" لا حرج لا حرج".

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے فرماتے ہیں: "مَن قدم شيئاًمن حجه أوأخره فليهرق لذلک دماً". اس میں وجوبِ جزاء کی صراحت ہے کہ تقدیم وتاخیر کی صورت میں جزاء اور دم واجب ہو جاتی ہے۔

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی " لاحـــرج "والی روایت کے راوی ہیں لہٰذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں " لاحرج " سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے۔(۱)

چرواہوں کے لئے رمی جمار کو وقتِ مسنون سے مؤخر کرنے کا حکم

" عن أبي البدّاح بن عدي عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أرخص للرعاء أن يرموا يوماًو يدعوا يوماً "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں:

(۱)......ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لے کر تیرہ ذی الحجہ تک۔

(۲)......دس تاریخ کو صرف جمرۂ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو جمرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو جمرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔

(۳)......دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القرّ، بارہ کو یوم النفر الأول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے۔

---

(۱) ملخصاًمن درس ترمذی: ۳/ ۱۳۸، وانظر أيضا، كشف الباری، كتاب العلم، ج: ۳، ص: ۲۶۸، ونفحات التنقيح: ۳/۴۹۷، وتقرير بخاری: ۲/۱۵۰

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک رُعاۃ (چرواہوں) کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور فدیہ بھی واجب نہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔(۱)

حدیثِ باب

حدیثِ باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتبِ حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب نہ ہوگی۔

پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاء کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعیِ ابل (اونٹ چروانے) پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاعِ مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاعِ مال کے اندیشہ کی بناء پر تھی اور ضیاعِ مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔(۲)

امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القر میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوعِ صبح سے پہلے یوم القر کی رمی کر لے، اور طلوعِ صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے، امام ابوحنیفہؒ کی حسنؒ بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔(۳)

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۲۱۸

(۲) والتفصیل فی معارف السنن: ۶/۶۳۳، وإعلاء السنن: ۱۰/۱۹۱

(۳) المسک الذکی، تقریر ترمذی حضرت تھانویؒ: ۱/۲۵۳

رمی ماشیاً افضل ہے یا راکباً؟

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ رمی خواہ ماشیاً (پیدل) ہو یا راکباً (سوار) ہو دونوں طرح جائز ہے
البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک رمی مطلقاً ماشیاً افضل ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک یوم النحر کے بعد تینوں ایام کی رمی ماشیاً افضل ہے اور یوم النحر میں جمرۂ عقبہ
تک اگر راکباً پہنچا ہے تو راکباً افضل ہے اور اگر ماشیاً پہنچا ہے تو ماشیاً افضل ہے۔

شوافع کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ جمرۂ عقبہ تک اگر یوم النحر میں راکباً پہنچا ہے تو راکباً افضل ہے
اگر ماشیاً پہنچا ہے تو ماشیاً افضل ہے اس کے بعد دونوں کی رمی ماشیاً افضل ہے اور آخری دن کی رمی راکباً افضل
ہے۔

احناف میں سے امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہدایہ میں اس طرح لکھا ہے کہ جس رمی کے بعد دوسری
رمی ہے تو پہلی رمی ماشیاً کرنا افضل ہے کیونکہ اس میں وقوف ہوتا ہے اور دعا ہوتی ہے اور یہ ماشیاً زیادہ بہتر
ہے جس میں تواضع ہے۔ اور جس رمی کے بعد رمی نہیں جیسے جمرۂ عقبہ تو اس میں راکباً رمی افضل ہے، اکثر
احناف نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔(۱)

☆☆☆

باب الهدي

تقلید اور اِشعار کا حکم

"عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قلّد نعلين وأشعر الهدي في الشق
الأيمن بذي الحليفة وأماط عنه الدم" (رواه الترمذي)

تقلید کہتے ہیں قربانی کے جانور کے گلے میں جوتیوں وغیرہ کا قلادہ (ہار) ڈالنا، اور یہ تقلید بالاتفاق

(۱) توضیحات شرح المشکوٰۃ: ۲۹۵/۳ منسوباً إلی المرقات: ۵۱۰/۵، وکذا فی نفحات التنقیح: ۳۸۲/۳، وفتح الملهم: ۷۸/۶، أقوال العلماء: هل يستحب الرمي راكباً أم ماشياً؟

سنت ہے، اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدی حرم ہے اس کا دستور زمانۂ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہلِ عرب میں ویسے تو قتل و غارت گری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اِشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی دائیں کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بناء پر اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔(۱)

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نہ اصلِ اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کی سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگا دیتے تھے، جس سے جانوروں کو ناقابلِ برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا، اس لئے انہوں نے سدًّا للباب اِشعار سے روکا، کیوں کہ لوگ اس میں کسی حد کا خیال نہیں کرتے، ورنہ ان کا مقصود نفسِ اِشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات راجح ہے اور وہ أعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں۔(۲)

تقلیدِ غنم کا حکم

"عن عائشةؓ قالت: کنتُ أفتل قلائد هدي رسول الله صلی الله علیه وسلم کلها غنماً" (رواه الترمذي)

تقلیدِ غنم یعنی بکریوں کو قلادہ (ہار) ڈالنے کی مشروعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

---

(۱) والتفصیل فی عمدۃ القاری: ۱۰/۳۶

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۱۵۶، وانظر أیضاً، تقریر بخاری: ۲/ ۱۳۶، والدر المنضود: ۳/ ۱۷۵، وإنعام الباری: ۵/ ۳۲۶، وفتح الملہم: ۶/ ۱۱۱، باب إشعار الهدي وتقلیده عند الإحرام۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں بھی تقلید مشروع ہے۔

لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید اونٹ اور گائے کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں۔(۱)

دلائلِ ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں غنم کے لئے فتلِ قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا تفرد ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ قلادے بکریوں کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قلادے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور حنفیہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں۔(۲)

اگر راستے میں ہدی ہلاک ہو جائے تو کیا کرنا چاہئے؟

"عن ناجية الخزاعي صاحب بُدن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قلتُ: يارسول الله! كيف أصنع بماعطب من البُدن؟ قال: انحرها ثم اغمس نعلها في دمها، ثم خلّ بين الناس وبينها فيأكلوها" (رواه الترمذي)

"ھدی" ہاء کے فتحہ اور دال کے سکون کے ساتھ ہے، اور یہ اس جانور کو کہتے ہیں، جس کو رضائے الٰہی کی خاطر حرم میں ذبح کیا جائے، خواہ بکری ہو یا گائے ہو یا اونٹ ہو، پھر ہدی کی دو قسمیں ہیں:

(۱)-واجب، (۲)-سنت۔

ہدی واجب یہ ہیں: ہدی قران، ہدی تمتع، ہدی جنایات، ہدی نذر اور ہدی احصار۔ ان کے علاوہ باقی ہدایا مسنون ہیں۔

اگر ہدی ہلاک ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کردے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو

(۱) انظر لتفصيل المذاهب، المغني لابن قدامة: ۳/۳۹، وشرح النوويؒ على صحيح مسلم: ۱/۴۲۵

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۱۶۱، وكذا في الدر المنضود: ۳/۱۷۷، ونفحات التنقيح: ۳/۲۸۷، وإنعام الباری: ۵/۳۳۰

کر کوہان پر مَل دے تا کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں اختلاف ہے، کہ اس سے کھانا جائز (۱) ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا اور اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اس کو صرف فقراء کھاسکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اس سے خود کھانے، اغنیاء وفقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے۔ حنفیہ کے علاوہ امام احمدؒ اور مالکیہ میں سے ابن القاسمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہٰذا نہ اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہٰذا اس کو قربت اور ثواب ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدیِ واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہٰذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی اور فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی وفقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، چنانچہ حدیث باب میں "خل بین الناس وبینها فیاکلوها" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔ (۲)

رکوبِ بدنہ کا حکم

"عن انس بن مالکؓ ان النبی صلی الله علیه وسلم رای رجلاً یسوق بدنةً فقال

(۱) انظر لتفصیل المسئلة، معارف السنن: ۶/ ۵۰۱، وإعلاء السنن: ۱۰/ ۲۷۶

(۲) درس ترمذی: ۳/ ۱۶۵، وکذا فی الدر المنضود: ۳/ ۱۸۰

لہ: ارکبہا، فقال: یارسول اللہ! إنہا بدنۃ، فقال لہ فی الثالثۃ أو الرابعۃ: ارکبہا ویحک أو ویلک "(رواہ الترمذي)

رکوبِ بدنہ کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک رکوبِ بدنہ عندالحاجۃ درست ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک درست نہیں الّا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ، حسن بصریؒ اور عطاءؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔(۱)

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ وغیرہ حدیث باب کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ارکبہا بالمعروف إذا ألجئت إلیہا حتی تجد ظہراً ".(۲)

☆☆☆

---

(۱) رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں:

۱.....مطلقاً جواز۔

۲.....رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عندالحاجت درست ہے، یہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک ہے۔ کماذکرنا

۳.....شدت حاجت یعنی اضطرار کے وقت رکوب درست ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ کماذکرنا

۴.....بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکراہۃ۔

۵.....بقدر حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کرنے کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے۔

۶.....رکوب کی مطلقاً ممانعت۔ ۷.....رکوب واجب ہے۔

پھر قائلین جوازِ رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لاد سکتا ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ کے نزدیک سامان لادنا جائز نہیں۔ اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔

اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت نہیں۔

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کرائے پر نہیں دیا جا سکتا۔

(۲) درس ترمذی: ۳/۱۲۶ مع الحاشیۃ (۱) الصفحۃ: ۱۲۷، وانظر أیضا، تقریر بخاری: ۲/۱۳۳، والدرالمنضود: ۳/۱۷۹، وانعام الباری: ۵/۳۲۱، ونفحات التنقیح: ۳/۹۰

باب الحلق

حلق وقصر کی مقدارِ واجب میں اختلافِ فقہاء

"عن ابن عمرؓ قال: حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم" (رواه الترمذي)

اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکان حج وعمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج وعمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محظورات اور ممنوعات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔(۱)

پھر حلق وقصر کی مقدارِ واجب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ حلق وقصر پورے سر کا واجب ہے۔

امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثرِ رأس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصفِ رأس کا واجب ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربعِ رأس کا واجب ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسحِ رأس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔(۲)

بنیادِ اختلاف

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع (۳) جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنے مقدار سے وہ امتثالِ امر (۴) کی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا،

---

(۱) شرح النووي على صحيح مسلم : ۴۲۰/۱

(۲) والتفصيل في عمدة القاري : ۶۳/۱۰ ، وفتح الباري : ۴۵۰/۳ ، وشرح مسلم للنووي : ۴۲۰/۱

(۳) "شارع" یعنی صاحب شریعت ہیں جس سے مراد اللہ جل شانہ یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

(۴) یعنی امر کی بجا آوری۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدر معتدبہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعضِ مطلق کافی ہے۔

پھر شوافع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیعاب رأس(۱) افضل ہے۔

قصر میں کتنی مقدار کاٹنا ضروری ہے؟

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر بال کا کاٹنا افضل اور مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

حلق وقصر کے زمان ومکان کے بارے میں اختلاف

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر ہیں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ معین اور مکانِ معین کے ساتھ خاص ہے۔

امام ابویوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانے کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ۔

امام محمدؒ کے نزدیک مکان کے ساتھ تو خاص ہے زمانے کے ساتھ نہیں۔

اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔(۲)

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارجِ حرم حلق کرایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک خارجِ حرم کی صورت میں تو دم واجب ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم ہوگا، خارجِ حرم حلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔(۳)

---

(۱) یعنی مکمل سر کا حلق یا قصر۔

(۲) هذا التفصيل كله ماخوذ من درس ترمذى: ۳/ ۱۷۱، وانظر أيضاً لمسئلة الحلق والقصر، الدر المنضود: ۳/ ۹۸۳

(۳) انظر لتفصيل المذاهب والدلائل، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع: ۲/ ۱۴۱

جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم

اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے کہ اپنے سر پر استرا پھروالے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

عورت کے لئے محض قصر ہے

عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا، چنانچہ ترمذی میں حضرت علیؓ سے مروی ہے "قال: نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تحلق المرأة رأسها".

اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مثلہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوالے۔(۱)

☆☆☆

باب العمرة

عمرہ کی شرعی حیثیت

"عن جابرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئِل عن العمرة أواجبة هي؟ قال: لا، وأن يعتمروا هو أفضل" (رواه الترمذي)

عمرہ کی شرعی حیثیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۲)

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابوثورؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے۔

زرقانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے۔

---

(۱) والتفصيل في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ۲/ ۱۴۱

(۲) راجع، درس ترمذی: ۳/ ۱۸۵، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳/ ۲۸۶، وإنعام الباری: ۵/ ۳۸۵، وفتح الملهم: ٦/ ۱۱۹، أقوال العلماء في العمرة: هل هي واجبة كالحج أم سنة مؤكدة؟

جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرض کفایہ ہے، چنانچہ محمد بن الفضلؒ جو مشائخ بخارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۂ الفطر، اضحیہ اور وتر۔(۱)

لیکن راجح یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے۔(۲)

تکرارِ عمرہ کی شرعی حیثیت

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنتِ مؤکدہ ہے، اور تکثیرِ عمرہ یعنی زیادہ عمرے کرنا مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے۔ یومِ عرفہ، یوم النحر، اور ایامِ تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرھویں تاریخ میں۔

جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔
امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیرِ عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے۔
امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرمؒ نے ان کی ایک یہ روایت نقل کی ہے کہ " إن شاء اعتمر فی کل شھر ". اگر جی چاہے تو ہر مہینہ میں عمرہ کرے۔(۳)

اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات

" عن عبدالرحمن بن ابی بکرؓ ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر عبدالرحمن بن ابی بکر ان يُعمِر عائشةَ من التنعيم " (رواه الترمذي)

"تنعیم" مکہ سے مدینہ کی جانب چار میل کے فاصلہ پر ایک مشہور جگہ ہے، اب وہ آبادی کے بیچ

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۲۲۶، فصل واما العمرة.
(۲) انظر لتفصيل المسئلة، أوجز المسالک: ۳/۳۹۰
(۳) راجع، المغني لابن قدامة: ۳/۲۲۶، ورد المحتار: ۲/۱۵۱، وعمدة القاري: ۱/۱۰۸

والطواف" یعنی محرم کو وقوف عرفہ اور طواف سے روکنا، لہٰذا اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں سمجھا جائے گا۔

احصار سے تین مسئلے متعلق ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

احصار بغیر العدوّ کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء

پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ احصار صرف عدوّ (دشمن) کے ذریعہ سے متحقق ہوتا ہے یا مرض وغیرہ سے بھی متحقق ہو سکتا ہے؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک احصار ہر اس حابس اور رکاوٹ سے متحقق ہو جاتا ہے جو بیت اللہ جانے سے مانع ہو، لہٰذا مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہو جاتا ہے۔(۱)

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاقؒ (۲) کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں۔(۳)

دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاقؒ کا استدلال "وأتموا الحج والعمرة لِلّٰه فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي" سے ہے کہ یہ آیت ۶ھ میں صلح حدیبیہ کے موقعہ پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصار بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت حجاج بن عمروؓ کی حدیث باب سے ہے، چنانچہ حدیثِ باب صراحۃً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (۴) (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

مذہب حنفیہ کی وجوہ ترجیح

حنفیہ کا مذہب لغۃً، روایۃً اور درایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے۔

لغۃً اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ ''احصار'' حقیقۃً حبس بالمرض کے لئے استعمال

---

(۱) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء بن ابی رباحؒ، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۳) انظر لتفصيل المذاهب، عمدة القاري: ۱۴۰/۱۰

(۴) ''کسر'' کے معنی ہیں عضو کا ٹوٹ جانا، اور ''عرج'' کے معنی ہیں لنگڑا ہو جانا۔

ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے ''حصر'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت میں سے ابوعبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب وزجاج وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

روایۃً حدیث باب کی وجہ سے راجح ہے۔

اور درایۃً اس لئے راجح ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں حج سے مانع ہیں، تو مناسب یہ ہے کہ دونوں کا ایک ہی حکم ہو۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مستدل آیت "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي" کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ صلح حدیبیہ ہی کے موقعہ پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جا سکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ ''احصار'' استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔(۱)

احصار کا حکم اور دمِ احصار کے موضعِ ذبح میں اختلاف

حنفیہ کے نزدیک محصر کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ ہدی حرم میں بھیج دے اور ہدی لے جانے والے سے اس کو ذبح کرنے کے لئے کوئی دن متعین کرالے، جب وہ دن آجائے تو ذبح کے وقت کے گزر جانے کے بعد حلال ہو جائے، گویا حنفیہ کے یہاں دمِ احصار کا ذبح حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حضرات شافعیہ حرم کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک موضع احصار ہی میں ذبح کر دینا اور حلال ہو جانا کافی ہے۔(۲)

دلائل فقہاء

شافعیہ کا استدلال اس سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے تو آپ نے ہدی کو حرم نہیں بھیجا بلکہ موضع احصار ہی میں ذبح کر دیا۔

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیات سے ہے، چنانچہ فرمایا گیا ہے "ثم محلها إلى البيت

(۱) درس ترمذی: ۳/ ۱۹۲، وانظر أیضا، فتح الملهم: ۳۲۸/۵، تحقیق الإحصار فی الحج، وأقوال العلماء فی أن الإحصار هل یکون بالمرض أم لا؟

(۲) والتفصیل فی معارف السنن: ۶/ ۵۸۳

العتیق ". ایسی ہی ایک جگہ " هدياً بالغَ الكعبةِ " فرمایا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دم احصار کے لئے حرم کی قید ضروری ہے۔

جہاں تک شافعیہ کے یہ کہنے کا تعلق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موضع احصار میں ہدی ذبح کردی حرم بھیجنے کا اہتمام نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ہدایا کا حرم میں بھیجنا ممکن نہیں تھا، اس لئے اس ضرورت کے پیش نظر حدیبیہ میں ذبح کیا اور بعض نے کہا کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حل ہے اور کچھ حصہ حرم ہے اس لئے عین ممکن ہے کہ آپؐ نے حرم کے حصہ میں ذبح کی ہو۔

اور محبّ طبری سے تو یہ منقول ہے کہ حدیبیہ مکہ سے قریب ایک بستی کا نام ہے جس کا اکثر حصہ حرم میں داخل ہے اس لئے کہا جائے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم ہی میں نحر کیا۔ (۱)

احصار میں حلال ہونے کے لئے حلق وقصر کا حکم

تیسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ احصار میں حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر کو ضروری کہتے ہیں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے حدیبیہ کے واقعہ میں حلق یا قصر کو اختیار کیا تھا، لیکن ان کے نزدیک بھی محصر اگر حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر کو ترک کردے تو اس پر کوئی جزا واجب نہیں ہوگا۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے یہاں احصار میں حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر ضروری نہیں، کیونکہ حلق یا قصر کا عبادت کے باب میں اسی صورت میں اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ وہ افعال حج کی ترتیب میں واقع ہو۔

رہا یہ سوال کہ پھر صلح حدیبیہ کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے کیوں حلق اور قصر اختیار فرمایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ اور صحابہؓ نے اس مقصد سے حلق اور قصر کیا تھا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ بس اب واپسی کا پختہ ارادہ ہے اور عمرہ کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں رہی ہے۔ (۲)

محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضاء کا حکم

"عن الحجاج بن عمروؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كُسِرَ أو

(۱) أشعة اللمعات: ۳/۲۶۱، ونفحات التنقيح: ۳/۵۲۵

(۲) راجع، التعليق الصبيح: ۳/۲۶۳، ونفحات التنقيح: ۳/۵۲۶، ودرس ترمذی: ۳/۱۹۲

عرج فقد حلّ، وعليه حجّة أخرىٰ... إلخ "(رواه الترمذي)

محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس فوت شدہ حج وعمرہ کی قضاء واجب ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کرا کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضاء واجب ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضاء واجب نہیں، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآنِ کریم نے وجوبِ قضاء کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ مطلقاً ارشاد ہے " فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي ".

ہماری دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے "وعليه حجة أخرىٰ" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضاء آئندہ سال فرمائی تھی۔

جہاں تک قرآنِ کریم میں عدمِ ذکرِ قضاء کا تعلق ہے سو عدمِ ذکر عدمِ وجوب کو مستلزم نہیں کما ھو ظاہر۔

واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نفلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداویؒ لکھتے ہیں (۱) " إن كان فرضاً وجب عليه القضاء بلانزاع ". (۲)

حج میں اشتراط کا مسئلہ

" عن ابن عباسؓ أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يارسول الله ؟ إني أريد الحج أفأشترط؟ قال: نعم، قالت: كيف أقول؟ قال: قولي: "لبيک اللهم لبيک، محلي من الأرض حيث تحبسني "(رواه الترمذي)

جیسا کہ احصار بالعدو کے مسئلے میں ذکر کیا گیا کہ ائمہ ثلاثہ یعنی شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔ (۳)

---

(۱) راجع، الانصاف: ۳/۶۳

(۲) درس ترمذی: ۳/ ۱۹۳، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۳/ ۲۲۵، وإنعام الباری: ۵/ ۴۱۲

(۳) کیونکہ ان کے نزدیک احصار بالمرض کا اعتبار نہیں تھا، بلکہ ان کے نزدیک احصار صرف عدو (دشمن) کے ساتھ خاص تھا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے "لبیک اللّٰھم لبیک، محلي من الأرض حيث تحبسني" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ کا قولِ جدید بھی یہی ہے۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

دلائل فقہاء

قائلینِ اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "انه كان يُنكِر الاشتراط في الحج ويقول: أليس حسبكم سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم".

اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "كان ابن عمر يقول: أليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن حبس أحدكم عن الحج فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء حتى يحج عاما قابلاً فيهدي أو يصوم إن لم يجد هدياً".

جہاں تک حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہؓ کا اطمینان خاطر مقصود تھا، یعنی حضرت ضباعہ رضی اللہ عنہ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے

(۱) پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب ہے، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔ (عمدة القاري: ۱۰/۱۴۷)

نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے۔(۱)

☆☆☆

باب الطواف والسعي

طوافِ زیارت سے پہلے خوشبو لگانے کا حکم

"عن عائشةؓ قالت: طيّبتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يُحرِم و يوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك" (رواه الترمذي)

حلق کے بعد طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طواف زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے صحبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔(۲)

دلائلِ فقہاء

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کے اس جملہ سے ہے" ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك".

نیز طحاوی میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک روایت سے بھی ان کا استدلال ہے" عن عائشةؓ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا رميتم وحلقتم فقد أحل لكم الطيب والثياب وكل شئ إلا النساء".

امام مالک کا استدلال اس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے "عن أم قيس بنت

(۱) ملخصًا من درس ترمذی: ۳/ ۱۹۵، وكذا في الدر المنضود: ۳/۱۸۸، ونفحات التنقيح: ۳/۵۲۷، وعمدة القارى: ۱۰/۱۴۰، وفتح الملهم: ۵/۳۳۰، مسالة الاشتراط في الحج وأقوال العلماء في مشروعيته.

(۲) انظر لتفصيل المذاهب، عمدة القارى: ۱۰/۹۳

محصن قالت: دخل عليّ عكاشة بن محصن وآخر في منىٰ مساء يوم الأضحىٰ فنزعا ثيابهما وتركا الطيب، فقلتُ: مالكما، فقالا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا: مَن لم يُفِضْ إلى البيت من عشية هذه فليدع الثياب والطيب "۔

لیکن اس روایت میں ایک راوی ابن لہیعہ ہے جن کا ضعف مشہور ومعروف ہے، لہٰذا یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیث باب اور جمہور کی دوسری مستدل حدیث کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

طیب بعد الحلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالکؒ کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں "مِن سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والصبح بمنى، ثم يغدو إلى عرفة " آگے فرماتے ہیں" فإذا رمى الجمرة الكبرىٰ حلَّ له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت "امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: "هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه " حافظ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بناء پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔(۱)

طواف کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں پڑھنے کا حکم

"عن جبير بن مطعمؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يابني عبدمناف! لاتمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلّى اية ساعة شاء مِن ليلٍ أونهارٍ" (رواه الترمذي)

طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں ادا کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والوں کو چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔(۲)

(۱) درس ترمذی: ۳/ ۱۷۳، وانظر ایضا، تقریر بخاری: ۲/ ۱۷۱

(۲) راجع، عمدة القاری: ۹/ ۲۷۱

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)...... أحاديث النهي عن الصلوٰة بعد الفجر و بعد العصر، جو معنیً متواتر اور مطلق ہیں۔

(۲)...... مسندِ احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے جو سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے "لم نكن نطوف بعد صلوٰة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب".

(۳)...... مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کا اثر ہے "إنه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتى طلعت الشمس".(۱)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "أية ساعة" سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنوعبدِ مناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنوعبدِ مناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کرلیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں۔(۲)

حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے۔

طوافِ وداع کی شرعی حیثیت

"عن الحارث بن عبد الله بن أوسؓ قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: مَن حجّ هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت" (رواه الترمذي)

طوافِ وداع کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۱۱۴

(۲) الکوکب الدری: ۱/ ۲۸۳

چنانچہ امام مالکؒ، داؤد ظاہریؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک طواف وداع سنت ہے اور اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں۔

شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم واجب ہوتا ہے۔

احناف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں۔

البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں (۱) کہ مکی کے لئے میں طواف کو پسند کرتا ہوں کیونکہ وہ مناسک کا اختتام کرتا ہے۔ (۲)

طواف وداع کا صحیح وقت

حدیث باب کے ان الفاظ " فليكن آخر عهده بالبيت " سے ائمہ ثلاثہؒ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طوافِ وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہٰذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ طواف وداع کا اعادہ کرے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ (۳)

سعی بین الصفا والمروہ کا حکم

" عن صفية بنت شيبة قالت أخبرتني بنت أبي تجراة قالت دخلتُ مع نسوة من قريش دار آل أبي حسين ننظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسعىٰ بين الصفا والمروة...... يقول: اسعوا فإن الله كتب عليكم السعيَ " (مشكوٰة المصابيح)

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سعی فرض ہے اگر کسی نے چھوڑ دیا تو حج باطل ہو جائے گا، ان کا استدلال حدیث باب میں " اسعوا فإن الله كتب عليكم السعيَ " سے ہے، کہ اس میں " کتب " بمعنی فرض ہے۔

(۱) " أحب إليّ أن يطوف المكي لأنه يختم المناسك "

(۲) انظر لتفصيل المذاهب ، عمدة القاري : ۹۵/۱۰ ، باب طواف الوداع.

(۳) راجع ، درس ترمذی : ۲۰۱/۳ ، والمغني لابن قدامة : ۴۵۹/۳ ، وعمدة القاري: ۹۵/۱۰

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سعی واجب ہے اگر کسی نے چھوڑ دیا تو حج ہو جائے گا البتہ دم دینا لازم ہوگا، ان کا استدلال قرآن کریم کی آیت " فلاجناح علیه أن یطّوّف بهما " سے ہے۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، اور " کتب " کا لفظ وجوب کے معنی میں ہے۔(۱)

قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

" عن جابرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافاً واحداً "(رواہ الترمذي)

یہ مسئلہ بھی معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے کہ قارن (حج قران کرنے والے) کے ذمہ کتنے طواف(۲) ہیں؟

حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں:

(۱) سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی ہوتی ہے۔

(۲) دوسرے طوافِ قدوم جو سنت ہے۔

(۳) تیسرے طوافِ افاضہ یا طواف زیارت جو رکن حج ہے، اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو۔

(۴) چوتھے طوافِ وداع جو واجب ہے البتہ حائضہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے۔(۳)

ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم، طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقل نہیں کرنا پڑتا بلکہ طواف افاضہ (طواف زیارت) میں

---

(۱) توضیحات شرح المشکوۃ: ۲۷۱/۴، وانظر أیضا، الدر المنضود: ۲۴۴/۳، وإنعام الباری: ۲۷۹/۵

(۲) انظر لتفصیل المذاهب، عمدة القاری: ۱۸۳/۹

(۳) کما فی الهدایة: ۲۵۱/۱

اس کا تداخل ہو جاتا ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث باب سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قارن حج اور عمرہ دونوں کے لئے صرف ایک طواف کریگا دونوں کے لئے الگ الگ طواف نہیں کریگا، گویا کہ طواف زیارت میں طواف عمرہ کا تداخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)......سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "قال: طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم طاف لعمرته وحجته طوافين، وسعىٰ سعيين، وأبوبكر وعمر وعلي وابن مسعود".

(۲)......سنن دارقطنی ہی میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "إن النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعىٰ سعيين".

(۳)......مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے "قال: إذا قرنتَ بين الحج والعمرة فطف طوافين واسع سعيين".

ان روایات وآثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حج وعمرہ دونوں کے لئے الگ الگ طواف کیا جائے گا، دونوں کے لئے ایک طواف کافی نہ ہوگا۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طوافِ زیارت ہے، جس میں طوافِ عمرہ کا تداخل ہو گیا ہے۔

---

(۱) فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے "عند الائمة الثلاثة يطوف القارن طوافًا واحدًا يعني طواف الزيارة فقط ويجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة وعند الحنفية يطوف طوافين يعني طوافًا واحدًا للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزيارة".

جبکہ حنفیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طوافِ واحد سے مراد طوافِ عمرہ ہے جس میں طوافِ قدوم کا تداخل ہوگیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجح ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہندؒ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طوافِ تحلل (۱) ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی کیا جو تحلل کا سبب بنا ہو اور وہ طوافِ زیارت تھا کیونکہ طوافِ عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوئے۔ (۲)

قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں؟

سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ قارن کے ذمہ کتنی سعی (۳) ہیں؟

حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی علیحدہ کرنی ہوگی۔

جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

مستدلاتِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طوافِ واحد کے ساتھ سعیِ واحد کا بھی ذکر ہے۔ مثلاً ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "**من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد عنهما، حتى يحل منهما جميعاً**"۔

حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے ہے جو پچھلے مسئلہ میں گذر چکے ہیں چنانچہ پچھلے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل کے تحت جو روایات ذکر کی گئی ہیں ان میں سعیین کا ذکر بھی ہے۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبتِ زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا جواب یہ ہے کہ حقیقت میں یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مقبول بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی

(۱) طوافِ تحلل سے مراد وہ طواف ہے جس کے بعد آدمی حلال ہوجاتا ہے۔

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۲۰۳، وانظر أيضاً، إنعام الباری: ۵/ ۲۰۸، ونفحات التنقیح: ۳/ ۳۵۰

(۳) انظر لتفصیل المذاهب، المغنی لابن قدامة: ۳/ ۳۶۵، وعمدة القاری: ۹/ ۱۸۳

عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے، نہ کوئی سعی۔ (۱)

☆☆☆

باب حرم مكة والمدينة

حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام

" عن أبي شريح العدوي أنه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكة ...
... ولا يحلّ لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً أو يعضد بها شجرةً " (رواه الترمذي)

حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں:

(۱)...... ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اگائی ہوں، ان کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے۔

(۲)...... دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اگایا تو نہ ہو لیکن وہ انہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اُگاتے ہیں، اس قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اُکھیڑنا جائز ہے۔

(۳)...... تیسری خودرو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف إذخر (۲) کو کاٹنا اور اُکھیڑنا جائز ہے، نیز خودرو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مرجھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے۔

حاصل یہ کہ حدیثِ باب میں " أو يعضد بها شجرةً " میں شجرہ سے مراد گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔ ما أنبته الناس (۳) کی جنس میں سے بھی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مرجھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۲۱۲، وانظر أيضاً لهاتين المسألتين، فتح الملهم: ۶/ ۹، اختلاف العلماء في أن القارن يكفيه طواف واحد وسعي واحد، أو يلزمه طوافان وسعيان، والدليل على ما هو المختار عند الحنفية أنه يطوف طوافين ويسعى سعيين.

(۲) یہ ایک قسم کی خوشبودار گھاس ہے۔

(۳) یعنی ان نباتات کی جنس سے نہ ہو جنہیں لوگ عام طور سے اُگاتے ہیں۔

کاٹنے کی صورت میں جزاء واجب ہے۔(۱)

حرمِ مکہ میں قتل وقصاص کا حکم

"عن أبي شريح العدوي أنه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكة ...
... ولا يحلّ لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً أو يعضد بها شجرةً ....
فقيل لأبي شريح: ما قال لك عمرو بن سعيد؟ قال أنا أعلم منك بذلك يا أبا شريح إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدمٍ ولا فاراً بخربة" (رواه الترمذي)

اگر کوئی آدمی جنایت کرے تو کیا حرم میں اس سے قصاص لیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے۔

کہ اگر کوئی شخص کوئی جنایت کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت ما دون النفس (۲) ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جا سکتا ہے۔

اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایتِ قتل حرم میں کی ہے تو اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جا سکتا ہے۔

اور اگر جنایتِ قتل حرم سے باہر کی ہے اور پھر اس نے حرم میں پناہ لی ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس کے بارے میں بھی حرم ہی میں جوازِ قتل اور قصاص لینے کے قائل ہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائے گا۔(۳)

دلائل شوافع و مالکیہ

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ حدیثِ باب کے اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں "إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدمٍ ولا فاراً بخربة".

---

(۱) راجع، درس ترمذی: ۳/ ۳۶ و کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۱۳۲، والتفصیل فی معارف السنن: ۶/ ۲۳۹
(۲) یعنی قتل سے کم درجے کی ہو۔
(۳) راجع لهذه المسئلة، معارف السنن: ۶/ ۲۳۰، وفتح الملهم: ۶/ ۲۵۶، أقوال العلماء فيمن جنى في غير الحرم ثم التجأ إليه.

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔

نیز ان کا استدلال اس سے بھی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن خطل کے قتل کا حکم دیا تھا، جبکہ وہ غلاف کعبہ سے چمٹا ہوا تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قتل قصاص کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ ارتداد کی وجہ سے تھا اور ارتداد ظاہر ہے کہ حرم میں بھی موجود ہے، اور اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ آپؐ نے اس کو قصاصاً قتل کرایا تھا تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ عین ممکن ہے کہ ابن خطل کا قتل اس خاص ساعت میں ہوا ہو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حرم میں قتال کو حلال کر دیا گیا تھا۔

دلائل احناف وحنابلہ

حضرات حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)......ان کا پہلا استدلال حدیث باب کے اس جملہ سے ہے " ولا یحلّ لإمرئ یؤمن باللہ والیوم الآخر أن یسفک بھا دماً أو یعضد بھا شجرۃً ".

(۲)......نیز ان کا استدلال آیت قرآنی " ومَن دخله كان آمناً " سے ہے، یہ اگرچہ خبر ہے لیکن مراد امر ہے۔

(۳)......نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " ھذا بلد حرمه الله یوم خلق السموات والأرض ".(۱)

حرم مدینہ کا حکم

"عن سعدؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني أحرّم مابين لابتي المدينة أن يقطع عضاها أو يقتل صيدها... إلخ " (رواہ مسلم)

حرم مدینہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ، امام اسحاقؒ اور محمد بن ابی ذئبؒ حرم مدینہ کو مثل حرم مکہ کے قرار دیتے ہیں اور وہ تمام

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۴۷، ونفحات التنقیح: ۳/۵۳۳، وکشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۱۲۸، وانعام الباری: ۲/۱۶۲، و- ۵/۴۲۹

احکام جو حرم مکہ کے لئے بیان کئے گئے ہیں حرم مدینہ کے لئے بھی بیان کرتے ہیں۔

البتہ ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک قطع شجر اور قتل صید سے مدینہ میں جزاء واجب نہیں ہے، لیکن ابن ابی ذئبؒ وجوبِ جزاء کے بھی قائل ہیں۔

جبکہ حنفیہ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ حرم مدینہ کو حرم مجرد تعظیم اور تکریم کے لئے قرار دیا گیا ہے، حرم مکہ کے احکام اس پر صادق نہیں ہیں۔(۱)

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعدؓ کی حدیثِ باب سے ہے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی ابوعمیر جو بچے تھے ان سے فرمایا: " یا أبا عمیر ما فعل النغیر ". اگر حرم مدینہ کا حکم حرم مکہ کی طرح ہوتا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں نغیر (جو ایک چھوٹے پرندے کو کہتے ہیں) کو قید میں رکھنا کیوں کر درست ہوسکتا تھا؟ یقیناً آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے چھوڑنے کا حکم فرماتے اور اس کے ساتھ کھیلنے کی اجازت نہ دیتے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں حرمت مدینہ سے مدینہ کی تعظیم مراد ہے، یعنی وہ تعظیم اور احترام کی جگہ ہے، اس کی شان کے خلاف وہاں کوئی کام نہ کیا جائے، اس کے خوشنما مناظر کو باقی رکھا جائے ان کو بلاضرورت توڑ پھوڑ کر بدنما نہ کیا جائے۔(۲)

(۱) انظر لتفصیل المذاهب، عمدة القاری: ۲۲۹/۱۰، وفتح الملهم: ۲۶۸/۶، باب فضل المدینة.

(۲) انظر لهذه المسئلة، الدر المنضود: ۳۲۳/۳، ونفحات التنقیح: ۵۳۶/۳، وتقریر بخاری: ۱۷۷/۲، وانعام الباری: ۳۶۵/۵

کتاب الجنائز

ماءِ مقید سے میت کو غسل دینے کا حکم

"عن أم عطیةؓ قالت: توفیتْ إحدیٰ بنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ..
....واغسلنها بماء وسدر واجعلن فی الآخرة کافوراً أو شیئاً من کافور" (رواہ الترمذي)

اس حدیث کے تحت ماءِ مقید سے جوازِ طہارت کا مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضوء وغیرہ درست ہے، بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر "ماء" کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بُو میں سے کسی ایک کو تبدیل کردے جیسے ماء باقلی اور ماءِ زعفران وغیرہ اس سے وضوء وغیرہ درست نہیں۔

حدیث باب سے حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماءِ مقید سے وضوء درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسلِ میت بالماء والسدر (بیری) والکافور میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں:

حنابلہ کا مسلک

حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور داڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا، البتہ آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کا مسلک

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائے گا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا

جائے گا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماءِ مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہٰذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماء مطلق کا بہانا پایا جائے گا۔

مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادے پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف اور صفائی کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائے گا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو اشنان اور صابون کے پانی سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماءِ کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ حدیث باب میں "اغسلنها بماء وسدر" کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائے گا۔

لیکن شیخ ابن ہمامؒ کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر ہدایہ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ (۱)

تجہیز کے وقت عورت کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائینگی؟

"عن أم عطيةؓ قالت: توفيتْ إحدىٰ بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم ...... قالت: فضفرنا شعرها ثلاثة قُرون، قال هشيم: وأظنّه قال: فألقيناه خلفها" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر میت عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیگی اور کس طرف ڈال دی جائیں گی۔

چنانچہ حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاق فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائینگی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی

(۱) ملخصا من درس ترمذی: ۲۴۸/۳، والتفصیل فی أوجز المسالک: ۱۹۶/۴

طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی کو جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہٰذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائینگی اور دونوں کو اس کے سینہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکم لایثبت به .(۱)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں (۲) کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں لہٰذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔(۳)

میت کو غسل دینے کے بعد غسل کرنے کا حکم

" عن أبی هريرةؓ عن النبي صلی الله عليه وسلم قال : مِن غسله الغسل ،ومِن حمله الوضوء يعني الميت " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ میت کو غسل دینے کے بعد غاسل (یعنی غسل دینے والے) پر غسل واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ بعض صحابہؓ و تابعینؒ اس بات کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، سعید بن المسیبؒ، محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسلِ میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ جنازہ اٹھانے سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: " قالا: ليس علیٰ غاسل الميت غسل " .(۴)

(۱) راجع ، عمدة القاری: ۴۳/۸

(۲) الکوکب الدری : ۱۷۱/۲

(۳) درس ترمذی : ۲۵۰/۳ ، وانظر ایضا ، الدر المنضود علی سنن ابی داؤد: ۲۳۶/۵ ، ونفحات التنقیح : ۷۱/۳

(۴) درس ترمذی : ۲۵۲/۳ ، وإنعام الباری : ۳۲۰/۴ ، والدر المنضود: ۲۳۲/۵

ائمہ اربعہ کے مذاہب

مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب یہ ہیں:

"المجموع شرح المہذب" میں امام شافعیؒ کے دو قول نقل کئے ہیں، قولِ جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اور قولِ قدیم یہ ہے کہ واجب ہے، بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے۔

زرقانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت مذہب مشہور قرار دیا گیا ہے۔

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کا مسلک غسل میت کے بعد وضو کرنے کا ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اختلاف سے بچنے کے لئے غسل من غسل المیت مستحب ہے۔(۱)

کفنِ مسنون میں اختلاف فقہاء

"عن عائشۃؓ قالت: کُفِن النبي صلی اللہ علیه وسلم فی ثلاثة أثواب بیض یمانیة لیس فیها قمیص ولا عمامة" (رواہ الترمذي)

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے، البتہ کفن مسنون میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے مسنون ہیں۔

البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک کے استحباب کے قائل ہیں، چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے ہوئے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔(۲)

---

(۱) حاشیۃ درس ترمذی: ۳/۲۵۲، نقلا عن المجموع شرح المہذب: ۵/۱۳۲، وأوجز المسالک: ۴/۲۰۰، وعمدۃ القاری: ۸/۳۸، والدر المختار مع رد المحتار: ۱/۱۱۳

(۲) درس ترمذی: ۳/۲۵۵، وکذا فی الدر المنضود: ۵/۲۳۶، ونفحات التنقیح: ۳/۷۳

تین کپڑوں کی تعیین میں اختلاف

جمہور کے نزدیک کفن مسنون کے لئے تین کپڑوں کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں: لفافہ، ازار اور قمیص۔

مستدلاتِ ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحۃً نفی کی گئی ہے۔

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " قال: كُفِن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب نجرانية، الحلة ثوبان وقميصه الذي مات فيه ".

نیز ان کا دوسرا استدلال " الکامل " لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے " قال: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب: قميص وإزار ولفافة ".

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیصِ میت کا نہیں بلکہ قمیصِ معتاد کا انکار مقصود ہے جو اَحیاء یعنی زندوں کے ساتھ مخصوص ہے، قمیصِ میت قمیصِ احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جس کا ایک سرا میت کے پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرا میت کے سامنے، اور بیچ میں اس کو گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جا سکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔(۱)

" تعذيب ميت ببكاء أهله " کا مسئلہ

"عن علي بن ربيعة الأسدي قال: مات رجل من الأنصاريقال له: قرظة بن كعب فنيح عليه، فجاء المغيرة بن شعبة، فصعد المنبر، فحمدالله وأثنیٰ عليه، وقال: مابال النوح في الإسلام! أماأني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَن نِيح عليه عُذِّب مانيح عليه" (رواه الترمذي)

(۱) ملخصامن درس ترمذی: ۲۵۵/۳، وکذا فی انعام الباری: ۳۲۲/۳

مطلب یہ ہے کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں:

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت یعنی میت پر رونے سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاءِ خفیف جائز ہے اور بکاءِ شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاءِ خفیف اور بکاءِ شدید میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاءِ خفیف وہ ہے کہ جو بغیر آواز کے ہو اور بکاءِ شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ (۱)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت (با آواز رونا) بھی متعدد روایات سے ثابت ہے، لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رویا دھویا جائے اور چیخ و پکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور تقدیرِ خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دی جائے۔ (۲)

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض حضراتِ صحابہؓ اس بات کے قائل ہیں کہ میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کا یہی مسلک ہے۔

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاءِ اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

مستدلاتِ اصحابِ مذاہب

قائلینِ تعذیب کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت " إن المیت لیُعذَّب ببکاء أهله علیه " سے ہے۔

(۱) درس ترمذی: ۲۶۱/۳ معزیاً الی شرح صحیح مسلم للنوویؒ: ۳۰۲/۱

(۲) درس ترمذی للأستاذ المحترم شیخ الإسلام المفتی محمد تقی العثمانی أدام الله بقائهم فینا: ۲۶۱/۳

منکرینِ تعذیبِ میت ببکاء اهله کا استدلال "ولا تزر وازرة وزر أخرىٰ" [الآية] سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "یرحمه الله لم یکذب ولکنه وهم ، إنما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لرجل مات یهودیاً: إن المیت لیعذب ،وإن أهله لیبکون علیه".

لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا محلِ نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم اور یقین کے ساتھ مروی ہیں، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے۔

(۱)......ایک یہ کہ تعذیب میت ببکاء اهله جب ہے جبکہ میت نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے۔

(۲)......دوسرے یہ کہ تعذیب میت والی روایت اس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

(۳)......تعذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے برے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔

(۴)......ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: " واجبلاه ! واسيّداه ! " تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: "اهكذا كنت ؟ ".(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تعذیب میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور "ولا تزر وازرة وزر أخرىٰ" [الآية] پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہرحال ضروری ہے۔(۲) واللہ اعلم

---

(۱) انظر لتوجیهات روایة ابن عمرؓ ، شرح النوویؒ علی صحیح مسلم: ۱/۳۰۲ ، وفتح الملهم: ۳/۳۳۳ ، باب المیت یعذب ببکاء أهله علیه .

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۲۶۲ ، راجع للتفصیل ، الدر المنضود: ۵/۲۲۵ ، ونفحات التنقیح: ۳/۱۰۸ ، وکشف الباری ، کتاب المغازی ، ص: ۱۲۵

جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے؟

"عن سالم عن أبیہؓ قال: رأیت النبي صلی اللہ علیہ وسلم وأبابکر وعمر یمشون أمام الجنازۃ" (رواہ الترمذي)

جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

(۱)......ایک قول یہ ہے کہ کسی جانب کی مشی (چلنے) کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیان ثوریؒ کا یہی قول ہے، امام بخاریؒ کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

(۲)......دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازہ کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

(۳)......تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

(۴)......چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، حنفیہ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے۔(۱)

امام شافعیؒ کا استدلال

حدیث باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً (پیدل چلنے) کی صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیانِ جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک اُصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی (پیدل چلنے والے) کے حق میں تو حدیثِ باب ہی سے ہے اور راکب (سوار) کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: الراکب خلف الجنازۃ والماشي حیث یشاء منھا".

---

(۱) انظر لتفصیل ھذہ المذاھب، أوجز المسالک: ۴/۲۰۹

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب اور ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ سوار ہونے کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوءِ ادب میں مبتلا ہوا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی۔

دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)......حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً بخاری شریف میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت " أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز ...إلخ ".

(۲)......ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے " سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي خلف الجنازة، قال: مادون الخبب ...إلخ ".

(۳)......مصنفِ عبدالرزاق میں طاؤسؒ سے مرسلاً مروی ہے: " مامشیٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة حتى مات إلا خلف الجنازة ".

حضرت ابن عمرؓ کی روایتِ باب مشی أمام الجنازۃ یعنی جنازہ کے آگے چلنے کی مواظبت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؒ کی یہ روایت مشی خلف الجنازۃ کی مواظبت پر دال ہے۔(۱) واللہ اعلم

غائبانہ نماز جنازہ میں اختلافِ فقہاء

"عن أبی هريرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى على النجاشي فكبّر أربعا" (رواه الترمذي)

غائبانہ نمازِ جنازہ کی شروعیت اور جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے۔(۲)

(۱) ملخص از درس ترمذی: ۳/ ۲۶۶، وکذا فی کشف الباری، کتاب الإیمان، ج: ۲، ص: ۵۲۸، ونفحات التنقیح: ۳/ ۹۳

(۲) علامہ خطابی نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر نمازِ جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلی کی نسبت سے میت جانب قبلہ میں ہو، لہٰذا اگر میت علاقہ مصلی کی نسبت سے قبلہ کی جانب مخالف ہو تو غائبانہ نمازِ جنازہ نہ ہوگی۔

لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نمازِ جنازہ مشروع نہیں۔

جہاں تک حدیث باب میں نجاشی کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطورِ خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشی کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشی کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا۔(۱)

غائبانہ نمازِ جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزنیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نمازِ جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے، اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے۔

بہر حال پورے ذخیرۂ حدیث میں "صلوٰۃ علی الغائب" کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے اور ان دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرامؓ پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپؐ کے بعد صحابہ کرامؓ کا بھی کوئی معمول "صلوٰۃ علی الغائب" کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلکِ احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے۔(۲)

تکبیراتِ نمازِ جنازہ میں اختلافِ فقہاء

"عن أبي هريرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى على النجاشي فكبّر أربعا"

(رواه الترمذي)

نماز جنازہ میں کتنی تکبیرات ہیں اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) راجع، فتح الباری: ۱۸۸/۳، وفتح الملهم: ۴۸۰/۲، أقوال العلماء في مشروعية الصلاة على الميت الغائب وأدلة كلّ وتحقيق المقام.

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۷۱/۳، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۲۶۹/۵، ونفحات التنقيح: ۸۵/۳، وإنعام الباری: ۲۷۶/۲

ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے، ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

البتہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔(۱)

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لے کر نو تک تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہ ترجیح درج ذیل ہیں:

(۱)...... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں۔

(۲)...... بیہقی میں حضرت ابووائلؓ کی روایت ہے " کانوا یکبّرون علیٰ عهد رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم سبعاً و خمساً و ستاً او قال اربعاً، فجمع عمر بن الخطابؓ اصحاب رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فاخبر کل رجل بما رای، فجمع عمرؓ علی اربع تکبیرات کاطول الصلوٰة ". یہ روایت سنداً حسن ہے۔(۲)

نمازِ جنازہ میں رفع یدین کا مسئلہ

" عن ابی هریرةؓ ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم کبّر علیٰ جنازة فرفع یدیه اول تکبیرة ووضع الیمنیٰ علی الیسریٰ " (رواه الترمذی)

نماز جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائیں جائیں گے اس پر تمام اہلِ علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائیں جائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائیں

---

(۱) انظر للتفصیل، عمدة القاری: ۱۱۶/۸، وفتح الملهم: ۴۸۱/۴، بیان ماجاء فی عدد تکبیر صلاة الجنائز وتحقیق ما هو الحق فی ذلک.

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۷۳/۳، وکذا فی الدر المنضود: ۲۶۴/۵، ونفحات التنقیح: ۸۸/۳

جائیں گے، اس لئے کہ نماز جنازہ کی ہر تکبیر عام نمازوں کی ایک رکعت کے قائم مقام ہے، اور عام نمازوں کی ہر رکعت میں ہاتھ نہیں اٹھائیں جائیں گے، (۱) لہٰذا تکبیراتِ جنازہ میں بھی نہیں اٹھائیں جائیں گے۔ (۲)

دلائلِ ائمہ

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفعِ یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن یعلیٰ اسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنان، دو راوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس روایت کی تائید سنن دار قطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه على الجنازة في أول تكبيرة ثم لايعود ".

لیکن اس میں بھی "فضل بن السکن" مجہول ہے۔

شوافع وغیرہ کی دلیل دار قطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے " أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذاصلىٰ على الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة، وإذاانصرف سلَّم ".

لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں۔

دراصل اس بارے میں کوئی صحیح حدیثِ مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں۔ (۳)

نمازِ جنازہ میں قراءتِ فاتحہ کا حکم

"عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأعلى الجنازة بفاتحة الكتاب"

(رواه الترمذي)

نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ میں قراءت فاتحہ واجب ہے۔

---

(۱) لأن كل تكبيرة مقام ركعة ولاترفع الأيدي في جميع الركعات.

(۲) انظرلتفصيل المذاهب، المغني لابن قدامة: ۲/ ۳۹۰

(۳) ملخصًا من درس ترمذی: ۳/ ۳۰۹، وكذافي إنعام الباري: ۴/ ۳۸۰

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قراءت فاتحہ نمازِ جنازہ میں واجب نہیں۔(۱)

دلائلِ فقہاء

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب ہے، لیکن یہ حدیث ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔

البتہ ان حضرات کا صحیح استدلال سنن نسائی میں حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "السنة في الصلوة على الجنازة أن يقرأ في التكبيرة الأولىٰ بأم القرآن مخافتةً...إلخ".

حنفیہ کا استدلال موطأ امام مالکؒ میں نافع کی روایت سے ہے "أن عبد الله بن عمر كان لايقرأ في الصلوٰة على الجنازة".

اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ کے پڑھنے کے قائل نہ تھے۔

ابن وہبؒ نے فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہ پڑھتے تھے، اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔(۲)

اوقاتِ مکروہہ میں نمازِ جنازہ پڑھنے کا حکم

"عن عقبة بن عامر الجهني قال: ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نصلي فيهنّ أو نقبر فيهنّ موتانا" (رواه الترمذي)

اوقات مکروہہ (یعنی طلوع الشمس، استواء الشمس، اور غروب الشمس) میں نماز جنازہ پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

---

(۱) راجع، المغني لابن قدامة: ۳۸۵/۲

پھر عالمگیریہ (ج ۱ ص ۱۶۴) میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ بحیثیت دعا پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قراءت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قراءت کا محل نہیں۔

(۲) ملخصًا من درس ترمذی: ۲۷۶/۳، وانظر أيضا، نفحات التنقيح: ۸۹/۳، وإنعام الباري: ۴۹۹/۴

امام شافعیؒ کے نزدیک ان اوقات میں نماز جنازہ پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، اس لئے کہ نماز جنازہ ذات السبب ہے، اور نوافل ذوات السبب ان کے یہاں مطلقاً تمام اوقات میں جائز ہیں۔

اور جمہور کے نزدیک ان اوقات میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جبکہ امام شافعیؒ اس حدیث کو دفن پر محمول کرتے ہیں۔(۱)

اوقاتِ مکروہہ میں دفن کرنے کا حکم

رہا یہ مسئلہ کہ ان اوقات میں دفن کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ جمہور کے نزدیک ان اوقات مکروہہ میں دفن کرنا جائز ہے۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جبکہ جمہور فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں " أو نقبر فيهنّ موتانا " سے نمازِ جنازہ مراد (۲) ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں " نقبر فيهن موتانا " کی جگہ " أن نصلي على موتانا " کے الفاظ آئے ہیں۔(۳)

جنین پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

" عن المغيرة بن شعبةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ...... والطفل يُصلّٰى عليه " (رواه الترمذي)

اگر جنین یعنی حمل چار ماہ گذرنے سے پہلے ساقط ہوگیا تو بالاجماع اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، اور اگر چار ماہ گذرنے کے بعد ساقط ہوا تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ اس پر نماز پڑھی جائے گی یا نہیں؟

---

(۱) درس ترمذی: ۲۷۸/۳، والدر المنضود: ۲۶۱/۵

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں" کہ ہمارے نزدیک اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں فرائض ونوافل، نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقتِ مکروہہ ہی میں آئے یا اس وقت آیتِ سجدہ تلاوت کی جائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی وقتِ مکروہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے"۔(مرقاة المفاتيح: ۳۱/۳)

(۲) لیکن یہ تاویل مسلک شافعیہ پر نہیں چلتی، اس لئے کہ ان کے یہاں تو ان اوقات میں نماز جنازہ اور دفن دونوں جائز ہیں پھر یہ تاویل کیسے درست ہوسکتی ہے، کہ یہ حدیث صلوٰۃ جنازہ پر محمول ہے، اسی لئے امام نوویؒ نے ایک اور راستہ اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ " نقبر " سے مراد تو دفن ہی ہے، لیکن مطلق دفن مراد نہیں بلکہ " تعمّد الدفن في هذه الأوقات " یعنی قصداً تاخیر کر کے ان اوقات میں دفن کرنا مراد ہے۔

(۳) درس ترمذی: ۲۷۸/۳، والدر المنضود: ۲۶۱/۵

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اس پر مطلقاً نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک بچہ پر آثار حیات یعنی زندگی کے آثار ظاہر نہ ہوں اس وقت تک اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، ہاں اگر اس پر آثار حیات ظاہر ہوگئی تو پھر جائز ہے۔

دلائلِ فقہاء

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ حدیث مطلق ہے آثار حیات کے ظاہر ہونے کی قید اس میں نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ ترمذی ہی میں حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "عن جابرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الطفل لايُصَلّٰى عليه ولايرِث ولايُورَث حتى يستهلّ". اس حدیث میں استہلال سے آثار حیات معلوم ہونا مراد ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جب تک آثار حیات معلوم نہ ہوں اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مطلق ہے اور حنفیہ کی حدیث مقید ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ مطلق اور مقید میں جب تعارض ہو جائے تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔(۱)

مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنے کا حکم

"عن عائشةؓ قالت: صلّٰى رسول الله صلى الله عليه وسلم على سهيل بن بيضاء في المسجد" (رواه الترمذي)

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں نمازِ جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابوثورؒ اور داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں "صلاة على الميت" مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے، جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلو بغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔(۲)

(۱) الدر المنضود: ۲۵۵/۵ بتغيير وزيادة من المرتب سلمه الله تعالىٰ.

(۲) حنفیہ کا اس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور نمازی مسجد کے اندر ہو کہ اس صورت میں جائز ہے یا نہیں؟ دونوں ہی =

دلائلِ ائمہ

حضرات شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)......صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے "أن الیھود جاؤا إلی النبي صلی اللہ علیہ وسلم برجل منھم وامرأۃ زنیا فأمر بھما فرُجما قریباً من موضع الجنائز عند المسجد". اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں نمازِ جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نمازِ جنازہ مسجد میں جائز ہوتی تو آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجدِ نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

(۲)......سنن ابي داوٗد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مَن صلّٰی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیٔ لہ".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ "أنہ واقعۃ حال لا عموم لھا". اور یہ حدیث بارش کی حالت پر بھی محمول ہوسکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ اس وقت معتکف یعنی حالتِ اعتکاف میں ہوں۔(۱)

نمازِ جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟

"عن أبی غالب قال: صلیت مع أنس بن مالکؓ علی جنازۃ رجل فقام حیال رأسہ ثم جاء وا بجنازۃ امرأۃ من قریش فقالوا: یاأبا حمزۃ اصلّ علیھا فقام حیال وسط السریر" (رواہ الترمذي)

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

=قول ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائے، درس ترمذی: ۳/۲۸۱

(۱) ملخصا من درس ترمذی: ۳/۲۷۹، وانظر أیضا، إنعام الباری: ۳/۳۸۸، وفتح الملھم: ۳/۳۷۸، مذاھب العلماء فی الصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ...إلخ.

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اس کو امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت، امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے " ان أباغالب قال: صليت خلف أنس على جنازة حيال صدره ". اور "صدر" (سینہ) ہی وسطِ جسم ہے۔

لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانیؒ فتح الملہم میں فرماتے ہیں " ولاكنّي لم أجده إلى الآن في كتب الحديث ".(۱)

شاہ صاحبؒ کا قول

حضرت شاہ صاحبؒ "العرف الشذی" (۲) میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت حدیثِ باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ (۳)

شہید کی نمازِ جنازہ اور اختلافِ فقہاء

" عن جابر بن عبدالله ؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الرجلين من قتلىٰ أحد ......ولم يصل عليهم ولم يغسلوا " (رواه الترمذي)

شہید (۴) کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت حالتِ جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔

---

(۱) فتح الملهم: ۴۹۵/۴، باب أين يقوم الإمام من الميت للصلاة عليه.

(۲) جامع الترمذي مع العرف الشذي: ۱۹۹/۱

(۳) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۸۳/۳، والتفصيل في الدر المنضود: ۲۶۲/۵، ونفحات التنقيح: ۹۰/۳

(۴) شہید کی دو قسمیں ہیں: شہیدِ حقیقی اور شہیدِ حکمی۔

شہیدِ حقیقی وہ ہوتا ہے جو میدان جہاد میں اللہ تعالیٰ کے دشمنوں کا مقابلہ کرتے ہوئے شہید ہو جائے۔

شہیدِ حکمی سے مراد ہر وہ شخص ہے جسے احادیث میں شہید کہا گیا ہے، مثلاً پانی میں ڈوب کر مرنے والا، کسی چیز کے نیچے دب کر مرنے والا، ولادت کے موقع پر مرنے والی عورت اور ظلماً قتل ہونے والا وغیرہ وغیرہ، ان کا حکم واضح ہے کہ ان کو غسل دیا جاتا ہے، البتہ حدیث باب کے تحت ہم شہید حقیقی کا حکم بیان کرتے ہیں۔

البتہ شہید کی نمازِ جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۱)

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی۔(۲)

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداءِ اُحد پر نماز نہیں پڑھی۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)......مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "فَقَدَ رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزةَ حين جاء الناس من القتال ......ثم جِيْ بحمزة فصلىٰ عليه".

(۲)......سنن ابن ماجہ وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: أتي بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلي على عشرة عشرة وحمزة هو كماهو، يرفعون وهو كما هو موضوع".

(۳)......ابوداؤدؒ کی "مراسیل" میں روایت ہے "عن عطاء بن أبي رباح قال: صلى النبي صلى الله عليه وسلم على قتلىٰ أحد".

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے سو جب مذکورہ بالا روایات سے ان کی نمازِ جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کی جائے گی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)......امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہوسکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس تو ان کی نمازِ جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ ﷺ زخمی تھے لیکن آپ نے صحابہ کرامؓ کو

(۱) راجع لتفصيل المذاهب، المغني لابن قدامة: ۵۲۹/۲، وعمدة القاري: ۱۵۲/۸

(۲) امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو۔

لہٰذا جن روایات میں شہداءِ اُحد کی نماز جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہیں، لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

(۲)......دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں " لم یصلّ علیھم " سے مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ درست اور بہتر(۱) ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔(۲)

قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

"حدثنا الشعبی أخبرنی مَن رأی النبی صلی اللہ علیه وسلم ......ورأی قبراً منتبذاً فصفّ أصحابه خلفه فصلّٰی علیه، فقیل له مَن أخبرك، فقال: ابن عباسؓ "(رواہ الترمذی)

قبر پر نمازِ جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک " صلوۃ علی القبر " یعنی قبر پر نماز جنازہ پڑھنا علی الاطلاق ناجائز ہے یعنی خواہ اس میت پر پہلے نمازِ جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نمازِ جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے "صلوۃ علی القبر "کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ " صلوۃ علی القبر " صرف ولی میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا ہو، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک " صلوۃ علی القبر " کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے عدمِ دفن کی شرط لگاتے ہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں " صلوۃ علی القبر " کا جواز ہے وہ دو [illegible]

---

(۱) قالہ شیخ الإسلام المفتی محمد تقی العثمانی أدام اللہ إقبالهم، درس ترمذی: ۲۸۸/۳

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۸۳/۳، وکذا فی الدر المنضود: ۲۲۹/۵، ونفحات التنقیح: ۷۷/۳

اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد تین دن بیان کی گئی ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعینہ مدت مقرر نہیں بلکہ جگہوں اور مکانات کے اختلاف سے حکم مختلف ہوسکتا ہے۔ مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔(۱)

بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "صلوٰۃ علی القبر" جائز نہیں۔

دلائلِ احناف

اس بارے میں احناف کی دلیل طبرانی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىٰ أن يصلى على الجنائز بين القبور"۔

علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کرکے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نمازِ جنازہ ممنوع ہے تو عینِ قبر پر نمازِ جنازہ بطریقِ اولیٰ ممنوع ہوگی۔

حنفیہ کی دوسری دلیل تعاملِ امت بھی ہے کہ سلف وخلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے اجسادِ مبارکہ بعینہٖ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انہیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ آپ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "النبي أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم".(۲)

جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کا حکم

"عن عامر بن ربيعة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا رأيتم فقوموا لها حتى تخلفكم أو توضع" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کی کیا حیثیت ہے؟

چنانچہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابن حبیب مالکیؒ، ابن ماجشون مالکیؒ کے نزدیک جنازے کے لئے

(۱) والتفصيل في بداية المجتهد: ۲۳۸/۱، وفتح الملهم: ۴۸۳/۳، ما جاء في الصلوٰة على القبر، وبيان أقوال العلماء في ذلك، وتحقيق ما هو الحق.

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۸۹/۳، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۲۶۷/۵، وإنعام الباری: ۵۰۳/۴

قیام اور عدمِ قیام دونوں کا اختیار ہے، کیونکہ اس بارے میں دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں۔

امام ابن حزمؒ جنازے کے لئے کھڑے ہونے کے استحباب کے قائل ہیں، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ جنازے کے لئے قیام کے حکم کو منسوخ مانتے ہیں، لہٰذا حدیث باب میں مذکور حکم ان کے یہاں منسوخ ہے۔(۱)

اور ترمذی میں حضرت علیؓ کی روایت کو اس کے لئے ناسخ قرار دیتے ہیں " أنه ذكر القيام في الجنائز حتى توضع فقال عليٌّ :قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قعد ".

جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپؐ نے اس کو ترک کردیا تھا، فكان لايقوم إذا رأى الجنازة .(۲) واللہ اعلم

"اللحد لنا والشق لغيرنا" کے مطالب

" عن ابن عباسؓ قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم :اللحد لنا والشق لغيرنا " (رواه الترمذي)

اس روایت کے تقریباً پانچ مطالب بیان کئے گئے ہیں:

(۱)......ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" مسلمانوں کے لئے ہے اور "شق" یہود ونصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت "شق" پر "لحد" کی فضیلت پر دال ہوگی۔

(۲)......دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد اہل مدینہ کے لئے ہے اور "شق" اہل مکہ کے لئے ہے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیانِ واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بناء پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتلی ہونے کی بناء پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

(۳)......" لنا " سے مراد مؤمنین امت محمدیہ ہیں اور "غیرنا" سے مراد مؤمنین امم سابقہ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ ہم لحد کو اختیار کرتے ہیں وہ ہمارے لئے اولیٰ ہے شق کے مقابلہ میں، اس صورت میں

---

(۱) راجع للمذاهب ، شرح النووي على صحيح مسلم :۱/۳۱۰ ، وحاشية الكوكب الدري: ۲/۱۹۲

(۲) ماخوذ من درس ترمذی: ۳/۲۹۱ مع زيادة وإيضاح .

اس سے مقصود فضیلت لحد کو بیان کرنا ہے نہی عن الشق مقصود نہیں۔

(۴)......شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ اگر " لنا " سے مراد مسلمین اور " لغیرنا" سے یہود و نصاریٰ ہیں تب تو اس صورت میں لحد کی فضیلت بلکہ کراہیتِ شق پر اس حدیث کی دلالت ظاہر ہے، اور اگر " لغیرنا " سے مراد امم سابقہ ہیں تو اس میں صرف اشارہ ہے افضلیت لحد کی طرف۔

(۵)......اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ " لنا " میں ضمیر جمع سے مراد خود متکلم کی ذات ہے یعنی "لي " یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بارے میں فرمارہے ہیں کہ میں اپنے لئے لحد کو پسند کرتا ہوں اور " غیرنا " سے مراد دوسرے لوگ ہیں۔

(۶)......اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ " لنا " سے مراد معاشر الانبیاء ہے یعنی اللحدلنامعاشر الأنبياء والشق جائز لغيرنا.(۱) واللہ اعلم

قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم

" حدثناعثمان بن فرقدقال:سمعت جعفربن محمدعن أبيه قال:الذي ألحدقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة،والذي ألقى القطيفة تحته شقران مولىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم " (رواه الترمذي)

قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب کی بناء پر شافعیہ میں سے علامہ بغویؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں، اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل منقول نہیں، بلکہ ابو بردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں" أوصىٰ أبوموسىٰ حين حضره الموت قال:إذا انطلقتم بجنازتي فأسرعوابي المشي ولاتتبعوني بمجمر، ولاتجعلنّ على لحدي شيئاًيحول بيني وبين التراب " پھر روایت کے آخر میں ہے" قالواله : سمعتَ فيه شيئاً؟قال:نعم،من رسول الله صلى الله عليه وسلم " .

(۱) ملخصًامن درس ترمذی: ۲۹۲/۳، والدرالمنضود: ۲۷۲/۵

حدیث باب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی۔(۱)

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنتِ تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ ﷺ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کرسکے، جیسا کہ " التلخیص الحبیر "کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔(۲)

اس کے علاوہ حافظ رحمہ اللہ نقل کرتے ہیں" وذكر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استُخرِجت قبل أن يهال عليها التراب ". کہ وہ چادر قبر پر مٹی ڈالنے سے پہلے نکالی گئی۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کو جب اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکلوادی، اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔(۳)

قبر کو بلند کرنے کی جائز حد کیا ہے؟

" عن أبي وائل أن علياً قال: لأبي الهياج الأسدي: أبعثك على مابعثني به النبي صلى الله عليه وسلم: أن لاتدع قبراً مشرفاً إلا سويته و لاتمثالاً إلا طمسته " (رواه الترمذي)

اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ مسنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنالیتے تھے اور انہیں زیادہ اونچا کردیتے تھے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔

لہٰذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کردینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کمافی قوله تعالیٰ: " ونفس وماسوّاها ". چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا

(۱) الکوکب الدری: ۱۹۳/۲

(۲) التلخیص الحبیر: ۱۳۰/۲

(۳) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۹۳/۳، وانظر أيضاً، نفحات التنقيح في شرح مشكوة المصابيح: ۹۶/۳

جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

چنانچہ صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے " انه الحد لرسول الله صلی الله علیه وسلم لحداً و نصب علیه اللبن نصباً، و رفع قبره عن الأرض قدر شبر ".

نیز صحیح بخاری میں حضرت سفیان تمارؒ کی روایت ہے " انه رای قبر النبي صلی الله علیه وسلم مسنماً ".

ان روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک بالشت سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک بالشت تک لے آنا مستحب ہے، حدیث باب میں " لاتدع قبراً مشرفاً إلا سویته " اسی پر محمول ہے۔(۱)

قبر کی بلندی کی ہیئت کیا ہوگی؟

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہیئت کیا ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو ہان نما بنایا جائے گا۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مربع بنایا جائے گا۔

دلائلِ فقہاء

جمہور کی دلیل بخاری میں حضرت سفیان تمارؒ کی روایت ہے " انه رای قبر النبي صلی الله علیه وسلم مسنماً ".

نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت سفیان تمارؒ ہی کی روایت ہے فرماتے ہیں " دخلتُ البیت الذی فیه قبر النبي صلی الله علیه وسلم وقبر أبی بکر و عمر مسنمة ". اس روایت کی سند بھی صحیح ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں " بلغنا أن رسول الله صلی الله علیه وسلم سطّح قبر ابنه إبراهیم ".

نیز حدیث باب میں " إلا سوّیته " کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۲۹۴، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۵/۲۷۶

واضح رہے کہ یہ اختلاف افضلیت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقیں ہیں۔(۱)

مردوں کے لئے زیارتِ قبور کا حکم

"عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور وقد أذن لمحمد في زيارة قبر امه فزوروها فإنها تُذكّر الآخرةَ" (رواه الترمذي)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد پختہ نہ تھے زیارتِ قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہوگئی تو زیارتِ قبور کی اجازت دیدی گئی، جیسا کہ حدیث باب میں ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مردوں کے لئے زیارتِ قبور کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

چنانچہ ابن حزم ظاہریؒ فرماتے ہیں کہ زیارتِ قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہی کیوں نہ ہو، ان کا استدلال حدیث باب میں " فزوروها " کے امر سے ہے، اور امر وجوب کے لئے آتا ہے۔

جمہور ائمہ کے نزدیک مردوں کے لئے زیارتِ قبور مسنون و مستحب ہے واجب نہیں، اور جہاں تک حدیث باب میں " فزوروها " کے امر کا تعلق ہے، جمہور کے ہاں وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔

اس کے برعکس ابن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، اور امام شعبیؒ کے نزدیک مردوں کے لئے زیارت قبور مطلقاً مکروہ ہے۔(۲)

عورتوں کے لئے زیارتِ قبور کا حکم

" عن ابن عباسؓ قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور...الخ " (رواه الترمذي)

(۱) درس ترمذی: ۲۹۶/۳، وکذافی نفحات التنقیح: ۹۷/۳

(۲) درس ترمذی: ۲۹۷/۳ مع إیضاح وزیادة قلیلة من المرتب عفااللہ عنہ، والتفصیل فی الدر المنضود: ۲۸۳/۵، ونفحات التنقیح فی شرح مشکوۃ المصابیح: ۱۱۳/۳

عورتوں کے لئے زیارتِ قبور کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ عورتوں کے لئے زیارتِ قبور مطلقاً ممنوع ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک کراہتِ تحریمی کی اور دوسری جواز کی، ان دونوں روایتوں میں صحیح تطبیق یہ ہے کہ عورتوں سے اگر قبروں پر جزع وفزع کا اندیشہ ہو یا بے پردگی کا خوف ہو تو مکروہ ہے۔ اور اگر جزع وفزع کا اندیشہ نہ ہو تو بوڑھی عورتوں کے لئے باپردہ جانا جائز ہے البتہ جو ان خواتین کے لئے مکروہ ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارتِ قبور مطلقاً ناجائز تھی، جیسا کہ اس ممانعت اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتا ہے "کنتُ نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها" (۱) بہر حال زیارتِ قبور کی ممانعت منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور "زوروا" کا حکم مردوں اور عورتوں دونوں ہی کے لئے ہے، کیونکہ قرآن وحدیث میں بکثرت احکام بیان ہوئے صیغہ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے، جبکہ باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں۔ (۲) واللہ اعلم

نقلِ میت کا مسئلہ

"عن عبدالله بن أبي مليكة قال: توفي عبدالرحمن بن أبي بكر بالحبشي، قال: فحُمِل إلى مكة فدُفِن فيها" (رواه الترمذي)

میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے، اور بعض کے نزدیک جائز۔

ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر یعنی مسافتِ سفر کی مقدار سے کم لیجانے کی گنجائش ہے۔

---

(۱) كما مر في المسئلة السابقة.

(۲) درس ترمذی: ۲/ ۹۹ – و – ۳/ ۲۹۷، ونفحات التنقيح: ۳/ ۱۱۳، وانظر أيضا، إنعام الباری: ۳/ ۳۴۰، والدر المنضود: ۵/ ۲۸۳

ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر لیجانا بھی مکروہ نہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الّا یہ کہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے۔

امام محمدؒ سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور معصیت ہے۔(۱)

احناف کا فتویٰ

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز نہیں الّا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر لیجانا تو ہر حالت میں ناجائز ہے۔(۲)

میت کو رات کے وقت دفنانے کا حکم

"عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل قبراً ليلاً " (رواه الترمذي)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو رات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الّا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل طحاوی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے " إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لاتدفنوا موتاكم بالليل ".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مؤمنین کی نمازِ جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا ارشاد تھا " لاأعرفنّ مامات منكم ميت بين أظهركم إلاآذنتموني به فإن صلوتي عليه رحمة " . اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دیجائے اس لئے ممانعت کی گئی۔(۳)

---

(۱) انظر للتفصیل ، عمدۃ القاری:۸/۱۶۳

(۲) درس ترمذی :۳/۲۹۹ ، وانظر أیضا ، الدر المنضود علی سنن ابی داؤد:۵/۲۳۶

(۳) راجع ، عمدۃ القاری:۸/۱۵۰

دلائلِ جمہور

(۱)......جمہور کی ایک دلیل تو حدیث باب ہے۔

(۲)......دوسری دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: صلى النبي صلى الله عليه وسلم على رجل بعدمادفن بليلة قام هو وأصحابه وكان سأل عنه، فقال: مَن هذا؟قالوا: فلان،دفن البارحة ،فصلوا عليه". اگر میت کو رات میں دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر ضرور نکیر فرماتے۔

(۳)......نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں "رأى ناسٌ ناراًفي المقبرة، فأتوها، فإذارسول الله صلى الله عليه وسلم في القبر ،وإذاهويقول:ناوِلوني صاحبكم ...إلخ ".(۱)

میت کو قبر میں اُتارنے کا طریقہ

" عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل قبراًليلاً فأُسرِج له سراج فأخذه مِن قِبَل القبلة " (رواه الترمذي)

میت کو قبر میں کس طریقے سے اُتارنا چاہئے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اسی جانب سے عرضاً قبر میں اتار اجائے۔(۲)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک " سـلّ " افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی پائنتی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پائنتی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

مستدلاتِ ائمہ

حنفیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں " فأخذه مِن قبل القبلة " کے الفاظ آئے

(۱) ملخصاً من درس ترمذي: ۳/۳۰۱، وانظر أيضا ، الدر المنضود: ۵/۲۳۵

(۲) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ۱/۳۱۸

ہیں۔

نیز ان کا استدلال مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی ہے " إن علیاً أخذ یزید بن المکفف مِن قبل القبلة ".

امام شافعیؒ کا استدلال "مسندِ شافعی" کی ایک روایت سے ہے: " عن ابن عباس قال: سُلّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قِبلِ رأسه ".

لیکن علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن (۱) میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفناتے وقت " سلّ " پر عمل کرنا ایک ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک دیوار کی جڑ میں تھی اور قبلہ کی جانب سے داخل کرنا ممکن ہی نہ تھا۔ (۲)

خودکشی کرنے والے کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

" عن جابر بن سمرةؓ أن رجلاً قتل نفسه فلم یصلّ علیه النبي صلی اللہ علیه وسلم " (رواہ الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ خودکشی کرنے والے کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی۔

جبکہ امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ خلیفۂ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔

حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمدؒ اسی پر محمول کرتے ہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ (۳)

---

(۱) إعلاء السنن: ۲۵۳/۸

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۰۲/۳، وکذا فی الدر المنضود علی سنن ابی داؤد: ۲۷۳/۵، ونفحات التنقیح: ۹۹/۳

(۳) راجع، المغنی لابن قدامة: ۵۵۶/۲، والمجموع شرح المهذب: ۲٦۷/۵

دلائل جمہور

جمہور کی دلیل سنن دار قطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے " صَلُّوا خلف کل بر و فاجر وصلُّوا علی کل برّ و فاجر... إلخ ".

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے " صلوا علی مَن قال: لا إله إلا الله ".

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں " صلّ علی مَن قال: لا إله إلا الله ".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناعت واضح ہوسکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے۔(۱)

کفالت عن المیّت درست ہے یا نہیں؟

" عن أبی قتادةؓ أن النبي صلی الله علیه وسلم أُتي برجل لیصلي علیه فقال النبي صلی الله علیه وسلم: صلوا علی صاحبکم فإن علیه دیناً، قال أبوقتادةؓ: هو عليّ فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: بالوفاء؟ فقال: بالوفاء، فصلی علیه "(رواہ الترمذي)

میت کی جانب سے کفالت کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دَین ادا کیا جائے یا نہ چھوڑا ہو، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں اِلّا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو۔(۲)

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۳۰۵، وانظر أیضاً، الدر المنضود: ۵/۲۵۶

(۲) راجع، المجموع شرح المهذب: ۱۳/۸، والمغنی لابن قدامة: ۴/۵۹۳

اس لئے کہ کفالت نام ہے " ضم ذمّة إلى ذمّة في المطالبة مطلقاً " کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا لہٰذا " ضم ذمّة إلى ذمّة " ممکن نہ رہا کہ کفالت عن المیت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو " ضم ذمّة إلى ذمّة " کا تحقق ہو گیا، پھر اصیل (اصل مدیون) کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصیل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہٰذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول " هو عليّ " کفالت کے لئے نہیں بلکہ وعدہ ہے، جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے " بالوفاء ؟ "۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت " هو عليّ " کہہ کر اس کفالتِ سابقہ کا اخبار مقصود ہو نہ کہ انشاءِ کفالت۔ (۱)

جوتوں سمیت قبروں کے درمیان چلنے کا حکم

" عن بشير مولىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم ...... فإذا رجل يمشي في القبور عليه نعلان فقال: ياصاحب السبتيتين اويحك ألقِ سبتيتيك ... إلخ " (رواہ ابوداؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جوتوں کے ساتھ قبروں میں چلنا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام احمدؒ کے نزدیک قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا مکروہ ہے، اور ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک سبتی جوتے پہن کر چلنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث باب میں جو نکیر وارد ہے وہ سبتی جوتوں پر ہی ہے۔

---

(۱) درس ترمذی لشيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني أدام الله بقائهم بصحة وعافية : ۳/۳۰۷

لیکن سنن ابن ماجہ اور سنن نسائی کی ایک روایت میں " فقال ابو قتادة: أنا اتكفل به " کے الفاظ آئے ہیں، ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جا سکتا ہے اور نہ إخبار عن الکفالة السابقة پر، کما فی اعلاء السنن، لیکن اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاءً کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃً کے بارے میں، اور کفالت عن المیت قضاءً کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب متکفل (کفالت کرنے والے) کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔

(راجع، العرف الشذي مع جامع الترمذي: ۱/۲۰۵، وإعلاء السنن: ۱۳/۴۷۷)

جبکہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا بلا کراہت جائز ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ اور ابن حزمؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور ابوداؤد ہی میں حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن العبد إذا وُضع في قبره وتولّى عنه أصحابه إنه ليسمع قرع نعالهم".

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ جب میت کو دفن کر کے اس کے متعلقین واپس لوٹتے ہیں تو وہ میت قبر میں ہوتے ہوئے ان کے جوتوں کے کھٹ کھٹ کی آواز سنتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت لوگ جوتوں سمیت قبروں کے درمیان چلتے تھے، لہٰذا اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبروں کے درمیان جوتوں کے ساتھ چلنا جائز ہے۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:

(۱)......اول یہ کہ حدیث باب میں نہی بیان اولویت کے لئے ہے یعنی قبروں کے درمیان چلنے کی صورت میں اولیٰ یہ ہے کہ جوتے اتار دیا جائے۔

(۲)......دوسرے یہ کہ حدیث باب میں مذکورہ نہی خیلاء کی وجہ سے تھی کہ وہ شخص سبتی جوتے پہن کر اتراتا ہوا چل رہا تھا، اس زمانہ میں سبتی جوتے عمدہ شمار ہوتے تھے۔

(۳) تیسرے یہ کہ وہاں پر نہی لأجل القذر تھی، یعنی ہوسکتا ہے کہ اس کے جوتوں کو ناپاکی لگ رہی ہوگی۔(۱)

☆......☆......☆

(۱) الدر المنضود علی سنن أبی داؤد: ۵/۲۸۲ بإيضاح وبيان من المرتب غفر الله له ولوالديه.

کتاب النکاح و ما یتعلق به

نکاح بابِ عبادات سے ہے یا معاملات سے؟

"عن أبی أیوبؓ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: أربع من سنن المرسلین الحیاء، والتعطر، والسواک، والنکاح" (رواه الترمذي)

اس میں اختلاف ہے کہ نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا معاملات میں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، بلکہ دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقدِ مالی ہونے کے ساتھ ساتھ عبادت بھی ہے۔(۱)

حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں "خطبہ" اور "ولیمہ" مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدیدِ نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔(۲)

نکاح کب جائز ہے اور کب واجب؟

اس پر اتفاق ہے کہ غلبۂ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔(۳) لیکن اگر حالتِ توقان یعنی غلبۂ شہوت کی حالت نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

ظاہریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوقِ زوجیت کے ادا

(۱) فتح الباری: ۱۰۳/۹، وعمدة القاری: ۶۶/۲۰

(۲) درس ترمذی: ۳۱۳/۳، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۳۰

(۳) راجع، بدائع الصنائع: ۲۲۸/۲

کرنے پر قادر ہو۔

ان حضرات کا استدلال ان آیات واحادیث سے ہے جن میں نکاح کے لئے امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے "فانکحوا ما طاب لکم من النساء" اور "وأنکحوا الأیامیٰ منکم والصالحین من عبادکم وإمائکم". اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تزوّجوا فإني مکاثر بکم الأمم".

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں متعدد صحابۂ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترک پر نکیر بھی فرماتے۔(۱)

تخلّی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ فرائض کے بعد آدمی کے لئے تخلّی للنوافل یعنی نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا افضل ہے یا نکاح؟

امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنیت کی اور تیسری وجوب کی۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترکِ نکاح خلافِ اولیٰ ہے۔ نیز اشتغال بالنکاح تخلّی للعبادۃ کے مقابلہ میں افضل ہے۔

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ کا استدلال آیت قرآنی "وتبتّل إلیہ تبتیلاً" سے ہے تبتّل کے معنیٰ "انقطاع عن النساء" اور "ترکِ نکاح" کے ہیں۔

---

(۱) درس ترمذی: ۳/۳۱۳، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۳۰، وفتح الملہم: ۶/۳۲۶، کتاب النکاح، ذکر اقسام الرجل فی التزویج، ومذاہب العلماء فی من یجب علیہ النکاح ومن یندب فی حقہ.

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)...... آیت قرآنی "ولقد ارسلنا رسلاً من قبلک وجعلنا لهم أزواجاً وذرية".

اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترکِ نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات اسے نہ چھوڑتے۔

(۲)...... حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث باب: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين: الحياء، والتعطر، والسواك، والنكاح".

جہاں تک "وتبتّل إليه تبتيلاً" سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زُہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علائقِ دنیویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترکِ نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترک نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: "ورهبانية ن ابتدعوها ما كتبناها عليهم". (۱)

کفاءت محض "دِین" میں معتبر ہے یا "حرفت" و "نسب" میں بھی؟

"عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب إليكم مَن ترضون دِينه وخُلقه فزوّجوه" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نکاح میں کفاءت (۲) محض "دِین" میں معتبر ہے یا "حرفت" و "نسب" میں بھی؟ (۳)

---

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۳۱۳، وانظر أيضاً، الدر المنضود على سنن أبي داؤد: ۳/۳، وكشف الباري، كتاب النكاح، ص: ۱۳۰

(۲) کفاءت سے مراد مرد اور عورت کے درمیان مساوات اور برابری ہے۔

(۳) اس بارے میں تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ حنفیہ کے نزدیک کفاءت تین چیزوں میں بالاتفاق معتبر ہے، نسب، حریت، مال، ان تین کے علاوہ دو وصف مختلف فیہ ہیں یعنی دین اور صنعت و حرفت۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک کفاءت فی الدین معتبر ہے، امام محمدؒ کے نزدیک نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ دین امور آخرت سے ہے۔

اور صنعت و حرفت امام ابویوسفؒ کے نزدیک معتبر ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں۔

چنانچہ حدیث باب سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ ''کفائت'' صرف ''دِین'' میں معتبر ہے، ''حرفت'' اور ''نسب'' میں نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک کفاءت ''حرفت'' اور ''نسب'' میں بھی معتبر ہے، ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخُلقه" کے الفاظ حرفت اور نسب کی ''کفاءت'' پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔ (۱)

کفاءت فی المال معتبر ہے یا نہیں؟

اس بارے میں بھی ائمہ کا اختلاف ہے کہ مال میں کفاءت معتبر ہے یا نہیں؟

حضرات حنفیہ، حنابلہ اور امام شافعیؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ کفاءت فی المال معتبر ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک اور امام شافعیؒ کا قولِ صحیح یہ ہے کہ کفاءت فی المال غیر معتبر ہے، اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔ (۲)

کفاءت فی المال کا مطلب یہ ہے کہ آدمی نفقہ اور مہر دونوں پر قادر ہو، حنفیہ کی یہی ظاہر الروایت ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کفاءت فی المال سے آدمی کا نفقہ پر قادر ہونا مراد ہے، چاہے مہر پر قادر ہو یا نہیں۔ (۳)

اور ایک ہے کفاءت فی الیسار والغنیٰ، اس کا مطلب یہ ہے کہ مالداری اور غناء میں مساوات ہو، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس کا بھی اعتبار کیا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر بیوی مالدار ہو اور مرد کے پاس اس کے مقابلہ میں مال کم ہو تو عورت کے لئے یہ بات عموماً عار کا سبب بنتی ہے اور پھر وہ اپنی بڑائی کا اظہار کرتی

= شافعیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ کفاءت ان اوصاف خمسہ میں معتبر ہے:- التقوی، والحریة، والنسب، والحرفة، والسلامة من العیوب المنفرة مثل الجنون والجذام والبرص.

امام مالکؒ کے نزدیک کفائت صرف دین میں معتبر ہے، کما مرّ، لقوله تعالیٰ: إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ولقوله عليه السلام: فاظفر بذات الدين. هذا التفصيل كله مستفاد من الدر المنضود: ۴۴/۳، وكذا في كشف الباري، كتاب النكاح، ص: ۱۷۰

(۱) راجع، درس ترمذی: ۳/۳۱۷، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۷۰، ۱۷۹، وکذا فی الفقه الإسلامی وأدلته: ۷/۲۳۰، والمغنی لابن قدامة: ۶/۴۸۲

(۲) کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۷۹

(۳) الهدایة: ۲/۲۹۰، کتاب النکاح.

ہے، جس کی وجہ سے زوجین کے درمیان ناگواری پیدا ہوتی ہے اور ازدواجی زندگی کامیاب نہیں رہتی۔(۱)

مخطوبہ کو دیکھنے کا مسئلہ

"عن المغيرة بن شعبةؓ أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: انظر إليها فإنه أحرىٰ أن يؤدم بينكما" (رواه الترمذي)

نکاح سے پہلے عورت کو دیکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ(۲) کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے۔

جبکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔(۳)

دلائل ائمہ

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں "انظر إليها" کا صیغۂ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے۔

اور جو حضرات اجازت نہیں دیتے وہ ترمذی کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں "يا علي لاتتبع النظرة النظر، فإن لك الأولىٰ، وليست لك الآخرة".

لیکن اس کا جواب ظاہر ہے کہ یہ تو اس نظر کے متعلق ہے جو ارادۂ نکاح کے بغیر ہو۔(۴)

مخطوبہ کے کتنے حصہ کو دیکھا جاسکتا ہے؟

عورت کو نکاح سے پہلے دیکھنے کی اجازت تو ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس کے کتنے حصہ کو دیکھا جاسکتا ہے؟

---

(۱) كشف الباري، كتاب النكاح، ص: ۱۷۹

(۲) خاطب نکاح کرنے والے کو کہتے ہیں اور مخطوبہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کو نکاح کا پیغام دیا گیا ہو، جس کو اردو میں منسوبہ کہتے ہیں۔

(۳) درس ترمذی: ۳/۳۱۸

(۴) عمدة القاري: ۲۰/۱۱۹

اس پر تو جمہور کا اتفاق ہے کہ وجہ اور کفین کو دیکھا جا سکتا ہے، وجہ سے اس کے جمال کا اندازہ ہو جائے گا اور کفین سے اس کے جسم کی نعومت اور نرمی کا اندازہ ہو جائے گا۔

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ شرمگاہ کے علاوہ جو بھی حصہ وہ دیکھنا چاہے دیکھ سکتا ہے۔

علامہ ابن حزمؒ اور داؤد ظاہریؒ فرماتے ہیں کہ جسم کے ہر حصہ کو دیکھ سکتا ہے، وھو باطل بلاریب۔ (۱)

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

"عن الربیّع بنت معوّذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ...... وجويريات لنا يضربن بدفوفهنّ ويندبن مَن قُتِل من آبائي يوم بدر إلىٰ أن قالت إحداهنّ: وفينا نبي يعلم ما في غد، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: اسكتي عن هذه، وقولي التي كنتِ تقولين قبلها" (رواه الترمذي)

اس روایت کے آخری جملہ سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان "دف" (ڈھول) بجا کر اور "غنا" کے ساتھ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

جبکہ بعض صوفیہ اور بعض متجددینِ عصر نے اسی روایت سے استدلال کر کے کہا ہے کہ "غناء" اور "موسیقی" جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف "دف" کا ذکر ہے جو آلاتِ موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقعہ پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلاتِ موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہرحال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

موسیقی کی آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں:

(۱)...... وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً "دف"، "نقارہ" اور "گھنٹیاں" وغیرہ، ان کا

(۱) انظر لهذه المسئلة، فتح الباری: ۹/۲۲۷، و کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۲۶، و درس ترمذی: ۳/۳۱۹

استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲)......وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساق کا شعار ہوں، جیسے ''ستار'' اور ''ہارمونیم'' وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳)......وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساق کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال ''طبل'' (ڈھول) سے دی ہے۔

امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریکِ قلب ہو نہ کہ لہو و طرب۔(۱)

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔

دلائلِ حرمت

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)......ارشادِ باری تعالیٰ " ومِن الناس من يشتري لهوالحديث ليُضِلَّ عن سبيل الله بغير علم ".

اس آیت میں ''لہوالحدیث'' سے مراد ''غنا'' اور ''مزامیر'' ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲)......صحیح بخاری میں حضرت ابو مالک اشعریؓ کی مرفوع روایت ہے " ليكوننّ من أمتي أقوام يستحلون الحر(أى الفرج)والحرير والخمر والمعازف ".

(۳)......سنن ابن ماجہ میں مجاہدؒ سے مروی ہے:" قال: كنتُ مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل أصبعيه في أذنيه،ثم تنحىٰ حتى فعل ذلك ثلاث مرات،ثم قال: هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ".

(۱) درس ترمذی: ۳۲۱/۲ نقلاً عن احیاء العلوم: ۲۸۳،۲۸۱/۲

قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

(۱)......قائلینِ اباحت کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذؓ کی حدیث باب سے ہے لیکن اس کا جواب گذر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(۲)......دوسرا استدلال بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے " **إنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ياعائشة ! ما كان معكم لهو ؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو** " اس میں لفظِ ''لہو'' مطلق ہے جو تمام آلاتِ طرب کو شامل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ''لہو'' سے مراد غنا بغیر الآلات ہے، یا زیادہ سے زیادہ غناء بالدف مراد ہے، چنانچہ ایک روایت میں :" **فهل بعثتم معها جارية تضرب بالدف وتغني ؟** " کے الفاظ آئے ہیں، بہر حال غناء بغیر الآلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور اور خوشی میں۔

غناء بغیر الآلات کا حکم

جہاں تک غناء بغیر الآلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقعہ ہو یا انسان دفعِ وحشت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیب نہ ہو، جن احناف سے ان مواقع پر غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ " **إذا كان في الكلام مالا يجوز** " (۱) پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیہ نہ ہو، اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتی کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کماتقدم. (۲)

ولیمہ کا شرعی حکم

" **عن أنس بن مالكؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى على عبدالرحمن بن عوفؓ أثر الصفرة...... فقال: بارك الله لك، أولم ولو بشاة** " (رواه الترمذي)

---

(۱) یعنی وہ کراہت اس صورت میں ہے جب اس میں ناجائز باتیں شامل ہوں۔

(۲) راجع للتفصيل المذكور وللتفصيل المزيد ، درس ترمذی : ۳/ ۳۲۱ ، وفتح الملهم : ۳/ ۳۷۸ ، استدلال المتصوفة على إباحة الغناء وسماعه بالآلات والرد عليهم .

ولیمہ کی دعوت کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔

اہل ظاہر کے نزدیک ولیمہ واجب ہے، یہ حضرات حدیث باب میں " أولمْ ولو بشاةٍ " کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں کہ " أولمْ " امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک ولیمہ مسنون ہے، کیونکہ حدیث میں اس کی تصریح ہے کہ "الولیمة حق وسنة "۔

باقی حدیث باب میں " أولمْ " میں امر جمہور کے نزدیک استحباب اور ندب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔(۱)

ولیمہ کس وقت ہونا چاہئے؟

ولیمہ کس وقت ہونا چاہئے؟ اس میں بھی مختلف اقوال ہیں:

(۱) قبل الدخول (۲) بعد الدخول (۳) عقد نکاح کے وقت (۴) بناء اور دخول کے وقت (۵) ابتدائے عقد سے لے کر بعد الدخول تک کسی بھی وقت، اور یہ آخری قول ہی راجح اور بہتر ہے۔(۲)

ولیمہ کتنے دن تک درست ہے؟

" عن ابن مسعودؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: طعام أول یوم حق، وطعام یوم الثاني سنة، وطعام یوم الثالث سمعة، ومن سمّع سمّع اللہ به " (رواہ الترمذي)

ولیمہ کتنے دن تک درست ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک کے استحباب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے "عن حفصة قالت: لماتزوّج أبي سیرین دعا

---

(۱) فتح الباری: ۹/۲۲۷، وعمدة القاری: ۲۰/۱۴۳، وفتح الملهم: ۶/۳۲۶، کتاب النکاح، أقوال العلماء في أن إجابة دعوة الولیمة واجب أم سنة؟

(۲) درس ترمذی: ۳/۳۴۳، وکذا في کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۸۹، وفتح الباری: ۹/۲۸۷

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة أيام فلما كان يوم الأنصار دعاهم ودعا أبي بن كعب وزيد بن ثابت".

لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعووین (بلائے گئے لوگ) جدا جدا ہوں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔(۱)

عباراتِ نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟

"عن أبي موسىؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا نكاح إلا بولي" (رواه الترمذي)

عباراتِ نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا مشہور اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک عبارتِ نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ، عاقلہ اور بالغہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عبارتِ نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب اور مستحب ہے۔(۲)

دلائلِ فقہاء

جمہور کی پہلی دلیل حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث باب ہے، یعنی "لا نكاح إلا بولي".

نیز ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، فرماتی ہیں "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل".

حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) ..... قرآنِ کریم میں عورت کے اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے: "وإذا طلقتم النسآء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن".

---

(۱) درس ترمذی: ۳/۳۳۵، وكذا في كشف الباري، كتاب النكاح، ص: ۲۹۳

(۲) انظر لتفصيل هذه المذاهب، كشف الباري، كتاب النكاح: ۲۲۹، وتمام التفصيل في فتح الملهم: ۹/ ۳۷۳، كتاب النكاح، مذاهب العلماء في أن النكاح هل ينعقد بعبارة النساء بغير ولي أم لا؟ ... إلخ.

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارات نساء سے منعقد ہو جاتا ہے۔

دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ (بالغہ) عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں پہلا استدلال اشارۃ النص سے ہے اور دوسرا استدلال عبارۃ النص سے۔

(۲)......اسی طرح قرآن کریم میں ارشاد ہے " فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف ".

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ عدت گذرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور " فعلن في أنفسهن " کے الفاظ صراحۃً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

(۳)......اسی طرح ارشاد ہے " فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ".

اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارت نساء سے نکاح کے منعقد ہونے کی دلیل ہے۔

(۴)......طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمٰن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بغیر ولی کے تھا۔

دلائل جمہور کے جوابات

جہاں تک جمہور کی مستدل حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیث کا تعلق ہے احناف کی طرف سے ان کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو، اور حسن بن زیادؒ کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی ہے۔

یا پھر حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت " لا نكاح إلا بولي " میں نفی سے نفی کمال مراد ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فنكاحها باطل "کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔(۱)

(۱) ملخصّاً من درس ترمذی: ۳۳۸/۳، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳۳/۴، و كشف الباري، كتاب النكاح، ص: ۲۲۹

نکاح میں شہادت کا مسئلہ

" عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بيّنة " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نکاح میں شہادت ضروری ہے یا اعلان اور اشتہار کافی ہے۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔

دلائلِ ائمہ

جمہور کی دلیل حدیث باب ہے، جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے، نیز ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا بسر اور خفیۃً ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو، تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سِر اً نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں " أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىٰ عن نكاح السر ".(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاحِ علانیہ ہے نہ کہ نکاحِ سر۔(۲)

نکاح کا نصاب شہادت

نکاح کے نصاب شہادت میں بھی جمہور کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی منعقد ہو جاتا ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔

---

(۱) مجمع الزوائد: ۲۸۵/۴

(۲) درس ترمذی: ۳۳۵/۳ مع الحاشیة (۳)، وانظر أيضا، كشف الباری، کتاب النکاح ص: ۲۶۱

مستدلاتِ ائمہ

امام شافعیؒ " شاھدی عدل " والی آیت (۱) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی شہادت مقبول نہیں۔

لیکن اس استدلال کا ضعف محتاجِ بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً " شاھدین " کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصابِ شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصابِ شہادت بنصِ قرآنی یہ ہے "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ". اور یہ آیتِ کریمہ حنفیہ کی دلیل بھی ہے۔

نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال زہریؒ کی ایک روایت سے ہے " قال: مضتِ السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لايجوز شهادة النساء في الحدود ولافي النكاح ولافي الطلاق ". (۲)

لیکن اول تو یہ خبرِ واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارضہ نہیں کرسکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے۔ (۳)

ولایتِ اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے؟

" عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاتنكح الثيب حتى تستأمر ولاتنكح البكر حتى تستأذن وإذنها صماتها " (رواه الترمذي)

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ولایتِ اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے؟

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایتِ اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایتِ اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر اور کبر پر ہے، لہٰذا صغیرہ پر ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

---

(۱) یعنی " فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ... الخ " (سورۃ الطلاق، آیت ۲، پ ۲۸)

(۲) رواه أبو عبيد في الأموال.

(۳) درس ترمذی: ۳/۳۴۹ مع الحاشیة (۲)

گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار ہے۔

اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار نہیں۔

اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار ہے، حنفیہ کے نزدیک نہیں۔

اور صغیرہ ثیبہ پر حنفیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔

حاصل یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الأيم أحق بنفسها من وليّها". وہ فرماتے ہیں کہ یہاں "أيم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها" اور جب "أيم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہومِ مخالف یہ ہوا "البكر ليست أحق بنفسها من وليّها" اور مفہومِ مخالف ان کے نزدیک حجت ہے، اس استدلال سے معلوم ہوا کہ ولایتِ اجبار ولی کو باکرہ پر حاصل ہے نہ ثیبہ پر۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)......حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب "لاتنكح الثيب حتى تستأمر ولاتنكح البكر حتى تستأذن وإذنها صماتها". اس میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق صرف طریقِ اجازت میں ہے۔

(۲)......ابوداؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "إن جاريةً بكراً أتتِ النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي صلى الله عليه وسلم". یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں "الأيم أحق بنفسها من وليّها" سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "الأيم" سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے۔

البتہ "بكر" کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقۂ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض

" أیم " سے مراد " ثیب " ہی لی جائے تب بھی مفہومِ مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جبکہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے " البکر تستأذن فی نفسھا " .(۱)

یتیم لڑکی کے نکاح کا حکم

"عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشةؓ، قال لها: يا أمتاه! " وإن خفتم ألا تُقسِطوا في اليتامىٰ – إلى – ماملكتْ أيمانكم "، قالت عائشة: يابن أختي، هذه اليتيمة تكون في حجر وليّها... إلخ " (رواه البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یتیم لڑکی کا نکاح کرنا درست ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بلوغ سے پہلے یتیم لڑکی کا نکاح جائز نہیں ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ جب وہ نو سال کی عمر کی ہو جائے تو اس کی رضامندی سے اس کا نکاح کرایا جا سکتا ہے اور پھر بالغ ہونے کے بعد اس کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا۔

حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ صغیرہ ہے تو اس پر دادا کو حقِ اجبار حاصل ہے، اگر کوئی دوسرا شخص اس کا نکاح کرائے تو نکاح صحیح ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فسخ کا اختیار ہوگا، اور اگر وہ بالغہ ہے تو پھر اس پر کسی کو بھی حقِ اجبار حاصل نہیں کیونکہ بالغ ہونے کے بعد اس پر ''یتیم'' ہونے کا اطلاق بھی درست نہیں " لایتم بعد البلوغ ".(۲)

ایجاب وقبول کے درمیان فصل کا مسئلہ

" قال الإمام البخاریؒ: وإذا قال للولي: زوّجني فلانة، فمكث ساعةً، أو قال: ما معك؟ فقال: معي كذا وكذا، أو لبثا، ثم قال: زوّجتكها، فهو جائز" (البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف کہ نکاح میں ایجاب وقبول کے درمیان فصل معتبر ہے یا نہیں؟ یعنی ایجاب کے فوراً بعد قبول کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

حضرات مالکیہ فرماتے ہیں کہ ایجاب کے بعد فوراً قبول کرنا چاہئے تاخیر کے بعد قبول کرنے کا

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۴۸/۳، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳۳/۴، و کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۳۵

(۲) کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۵۰ نقلاً عن فتح الباری، ۲۳۰/۹، والمغنی لابن قدامة: ۳۲/۷، ومرقاة المفاتیح: ۲۰۸/۶

اعتبار نہیں ہوگا۔

حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ "فصل یسیر" یعنی ایجاب وقبول کے درمیان معمولی سا فاصلہ ہو تو مضر نہیں، اگر کسی نے درمیان میں خطبہ وغیرہ پڑھا، یا سبحان اللہ کہا، یا درود شریف پڑھا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ قبول کے لئے بطور تمہید ومقدمہ کے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر مجلس کے اندر اندر قبول کر لیا تو اس قبول کا اعتبار ہوگا لیکن اگر مجلس مختلف ہوگئی تو پھر اعتبار نہیں ہوگا۔(۱)

غلام کا بغیر اذنِ مولیٰ کے نکاح کرنے کا حکم

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا نكح العبد بغير إذن مولاه فنكاحه باطل" (رواه ابوداؤد)

غلام کے لئے حکم تو یہ ہے کہ وہ بغیر اذنِ مولیٰ کے نکاح نہ کرے، لیکن اگر وہ بغیر اذنِ مولیٰ کے نکاح کرلے تو اس نکاح کا کیا حکم ہے؟

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح فاسد ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جائز تو ہے لیکن مولیٰ کے لئے اس کے فسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔

داؤد ظاہریؒ فرماتے ہیں کہ بالکل جائز اور صحیح ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نکاح فرض ہے اور جو چیز فرض ہو وہ محتاجِ اذن نہیں۔

حضرات حنفیہ کا مسلک اس بارے میں نکاح کی صحت کی ہے البتہ یہ صحت مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔

حدیث باب

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جو ان کے نزدیک اپنے ظاہر پر ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مؤول ہے یعنی فی الحال نکاح غیر معتبر اور غیر نافذ ہے بلکہ اجازتِ مولیٰ پر موقوف ہے۔

---

(۱) کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۵۱ نقلاً عن الأبواب والتراجم: ۲/۲۹، وإرشاد الساري: ۱۱/۳۲۰

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، جیسا کہ امام ابوداودؒ فرماتے ہیں: "هذا الحديث ضعيف، وهو موقوف، وهو قول ابن عمرؓ ".(۱)

کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے؟ اگر ہے تو کتنی؟

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ مہر شرائطِ نکاح میں شامل ہے البتہ مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں ثمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔

علامہ ابن حزمؒ کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتی کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی۔

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے، وہ اس کو " أقل ما يقطع به يد السارق " (۲) پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک ربعِ دینار کے بدلے میں ایک عضو کاٹا گیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوئی۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقلِ مہر دس دراہم ہے۔ (۳)

دلائلِ ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ کی حدیث سے ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد سے فرمایا: " فالتمس ولو خاتماً من حديد ".

حنفیہ کا استدلال بیہقی میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے " قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ينكح النساء إلا الأكفاء ولا يزوّجهنّ إلا الأولياء، ولا مهر دون عشرة دراهم ".

اس روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ " لا مهر أقلّ من عشرة دراهم ".

جہاں تک شافعیہ کی مستدل حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس

---

(۱) الدر المنضود: ۳۱/۴، بإيضاح من المرتب غفي عنه وعن والديه.

(۲) یعنی امام مالکؒ کے نزدیک تو حدِ سرقہ کا نصاب ربع دینار یا تین درہم ہے جس کے بدلے میں ایک عضو (ہاتھ) کاٹا جاتا ہے تو یہاں بھی ایک عضو (بضعہ) کی ملکیت میں آنے کے لئے بھی ربع دینار یا تین درہم کا ہونا ضروری ہے۔

(۳) راجع، درس ترمذی: ۳۵۱/۳، وكشف الباري، كتاب النكاح: ۲۶۲، وفتح الملهم: ۳۹۷/۶، كتاب النكاح، أقوال العلماء في أن أقل مهر هل هو موقت من الشارع أم لا؟ هل مفوض الى راى الزوجين ؟

میں آپ ؐ نے ”خاتم حدید“ کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس ”تحفہ“ یا ”مہر معجل“ کے بغیر ”رخصتی“ کو معیوب سمجھا جاتا تھا۔(۱)

خاتم حدید کے استعمال کا حکم

"عن سهل بن سعد الساعدیؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ..

....قال:فالتمس ولو خاتماًمن حديد "(رواه الترمذي)

لوہے کی انگوٹھی کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ ”خاتمِ حدید“ کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی چڑھی ہوئی ہو۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔

حنفیہ کا استدلال سننِ ابی داؤد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہے، جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپ ؐ نے اس سے فرمایا "مالي أرى عليك حلية أهل النار ".

اس پر اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں؟ آپ ؐ نے ارشاد فرمایا "اتّخذه من ورق ولا تتمّه مثقالاً".

جہاں تک حدیث باب کے جملہ " فالتمس ولو خاتماًمن حديد " کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب حنفیہ کی مستدل " حلية أهل النار " والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔(۲)

تعلیمِ قرآن کو مہر بنانے کا حکم

"عن سهل بن سعد الساعدیؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ..

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۵۱/۳، وكذا في الدر المنضود: ۳۹/۳، راجع للتفصيل، كشف الباری، كتاب النكاح، ص: ۲۶۲

(۲) درس ترمذی: ۳۵۵/۳، وانظر أيضاً، كشف البارى، كتاب النكاح، ص: ۱۶۸ -و- كتاب اللباس، ص: ۲۲۸، وفتح الملهم: ۳۹۶/۶، كتاب النكاح، أقوال العلماء في جواز اتخاذ خاتم الحديد.

.... فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: زوجتکها بما معک من القرآن " (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ تعلیم القرآن کو مہر بنایا جا سکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ شافعیہ کے نزدیک تعلیمِ قرآن کو مہر بنانا جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک تعلیمِ قرآن کو مہر بنانا جائز نہیں۔ (۱)

جمہور کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے " واحل لکم ما وراء ذلکم أن تبتغوا بأموالکم ". اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیمِ قرآن بھی مال نہیں، لہٰذا اس کو مہر بنانا جائز نہیں۔

اور حدیث باب خبر واحد ہے جس سے آیت کا نسخ بھی درست نہیں، لہٰذا حدیث باب (یعنی " زوجتکها بما معک من القرآن) کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں باء معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ " زوجتکها لأنک من أهل القرآن " یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر معجّل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر مؤجل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ (۲)

عتق کو مہر بنانے کا حکم

" عن أنس بن مالک أن رسول الله صلی الله علیه وسلم أعتق صفیّة وجعل عتقها صداقها " (رواه الترمذي)

باندی کی آزادی اور عتق کو اس کا مہر بنایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ کے نزدیک "عتق" کو مہر بنانا جائز ہے، ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک عتق کو مہر بنانا درست نہیں۔ (۳)

جمہور کا استدلال آیتِ کریمہ " واحل لکم ما وراء ذلکم أن تبتغوا بأموالکم " سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور عتق بھی

(۱) انظر لهذه المسئلة، المجموع شرح المهذب: ۳۸۶/۱۵، والمغنی لابن قدامة: ۶۸۳/۶

(۲) درس ترمذی: ۳۵۷/۳، وانظر أیضاً، کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۶۹، وفتح الملهم: ۲۰۲/۹، کتاب النکاح، هل یجوز أن یکون تعلیم القرآن صداقاً؟ اختلف العلماء فی ذلک.

(۳) راجع، عمدة القاری: ۸۱/۲۰، وبدایة المجتهد: ۱۶/۲

مال نہیں، لہٰذا اس کو مہر بنانا جائز نہیں۔

اور حدیثِ باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہؓ کو پہلے آزاد کردیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کرلیا جو آپؐ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو "جعل عتقها صداقها" سے تعبیر کردیا۔(۱)

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بنادیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔(۲)

حلالۂ نکاح کا مسئلہ

"عن عائشةؓ أن رفاعة القرظيّ تزوّج امرأةً ثمّ طلّقها، فتزوّجتْ آخرَ، فأتتِ النبي صلى الله عليه وسلم فذكرتْ له أنه لايأتيها، وأنه ليس معه إلامثل هُدبةٍ، فقال: لا، حتى تذوقي عُسَيلته ويذوق عُسَيْلَتَكِ" (رواه البخاري)

اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاقِ مغلظہ دے دی اور اس کے بعد اس شخص کی بیوی نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا تو کیا محض نکاح شوہرِ اول کے حق میں حلالہ بن جائے گا، اور اس کے لئے پھر پہلے شوہر سے اس نکاح کے بعد اگر طلاق ہوگئی تو عدت کے بعد نکاح جائز ہوجائے گا یا نہیں؟ اس میں تین قول ہیں:

(۱)...... حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص سے صرف نکاح کا ہوجانا حلالہ کے لئے کافی ہے۔

(۲)...... جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص سے نکاح اور جماع دونوں کا ہونا تحلیل کے لئے ضروری ہیں، صرف نکاح حلالے کے لئے کافی نہیں بلکہ وطی بھی ضروری ہے، البتہ انزال شرط نہیں۔

(۳)...... حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص سے صرف نکاح اور جماع کا ہونا تحلیل کے لئے کافی نہیں بلکہ انزال بھی اس کے لئے ضروری ہے۔(۳)

---

(۱) وهذا كقوله تعالى: وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون" نیز حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں معناه (أي معنى الحديث) أن العتق يحل محل الصداق وإن لم يكن صداقاً قال: وهذا كقولهم "الجوع زاد من لازادله".

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۵۸/۳، وانظر أيضاً، کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۹۳، وفتح الملهم: ۶/ ۴۱۳، کتاب النکاح، أقوال العلماء في أنه هل يصح جعل عتق الأمة صداقاً أم لا؟... إلخ.

(۳) راجع لتفصيل المذاهب، فتح الباري: ۵۸۳/۹، وعمدة القاري: ۲۳۶/۲۰

جمہور کا استدلال

اس مسئلے میں جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت جب تک دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد جماع نہ کرلے اس وقت تک وہ شوہر اول کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔(۱)

نکاح بشرط التحلیل جائز ہے یا نہیں؟

"عن الشعبی عن جابر بن عبداللہؓ وعن الحارث عن علیؓ قالا: إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن المحلل والمحلل لہ" (رواہ الترمذی)

"نکاح بشرط التحلیل" کا مطلب یہ ہے کہ عقدِ نکاح کے وقت مطلقہ عورت اور زوج ثانی (یعنی محلِل) دونوں اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کرلے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، یا اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ زوجِ ثانی مطلقہ عورت کو زوجِ اول کے لئے حلال کردے گا۔

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عقد میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

بلکہ امام ابوثورؒ کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ماٴجور ہوگا، یعنی اس کو اس نیت پر ثواب ملے گا۔

امام احمدؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلِل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو تو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کردے تو بھی ناجائز ہوگا کیونکہ محلِل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔(۲)

نکاح بشرط التحلیل منعقد ہوجاتا ہے یا نہیں؟

"عن الشعبی عن جابر بن عبداللہؓ وعن الحارث عن علیؓ قالا: إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن المحلل والمحلل لہ" (رواہ الترمذی)

(۱) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۵۳۷

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۳۵۹

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ نکاح بشرط التحلیل منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ (۱) اور امام احمدؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس سے عورت زوجِ اول کے لئے حلال ہوتی ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کرلے تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور عورت زوجِ اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیہ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے۔ (۳)

حنفیہ کا استدلال مصنف عبدالرزاق میں حضرت عمرؓ کے ایک فتوے سے ہے: "عن ابن سيرين قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمرؓ أن يقيم عليها و لا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها"۔ معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا۔ (۴)

متعہ کا مفہوم

"عن علي بن أبي طالبؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىٰ عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الأهلية زمن الخيبر" (رواه الترمذي)

(۱) شافعیہ کے ہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے۔ راجع، حاشية (۵) درس ترمذي: ۳/۳۵۹

(۲) اس بارے میں ائمہ احناف کے مذاہب یہ ہیں:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ تحریمی ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے "إذ النكاح لا يبطل بالشرط" اور زوجِ اول کے لئے حلت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لأنه في معنى الموقت فيه ولا يحلها على الأول لفساده.

امام محمدؒ کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوجِ اول کے لئے حلال نہ ہوگی، لأنه (الزوج الأول) استعجل ما أخره الشرع فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث. (راجع حاشية (۴) درس ترمذي: ۳/۳۵۹ معزياً إلى الهداية مع فتح القدير: ۳/۳۴، ۳۵)

(۳) كما تقرر في أصول الفقه.

(۴) ملخصاً من درس ترمذي: ۳/۳۶۰، راجع للمسائل المتعلقة بالتحليل بكل تفصيل، فتح الملهم: ۶/۳۳۳، كتاب النكاح. أقوال العلماء في عقد نكاح المحلل هل يصح أم لا؟ وهل يثبت به التحليل للأول بأو يشترط له النكاح الصادر رغبة؟

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ " أتمتع بک کذا مدۃ بکذا من المال ". اور وہ عورت اس کو قبول کر لے۔

اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

حرمت متعہ

متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں، اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اضطرار کے موقعہ پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " وإنما رُوِی عن ابن عباسؓ شیٔ من الرخصة في المتعة،ثم رجع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم " .

البتہ روافض کے نزدیک متعہ نہ صرف حلال ہے بلکہ عظیم ترین عبادت ہے، ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک مرتبہ متعہ کرتا ہے تو اس کا درجہ حضرت حسینؓ کے برابر ہو جاتا ہے اور اگر یہ سعادت اس کو دوسری بار بھی حاصل ہو جائے تو وہ حضرت حسنؓ کے مرتبہ کے مساوی ہو جاتا ہے اور جو تین مرتبہ متعہ کرے تو اس کا درجہ حضرت علیؓ کے برابر ہو جاتا ہے اور جو چار مرتبہ متعہ کرے اس کا درجہ (نعوذ باللہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہو جاتا ہے، کہتے ہیں کہ متعہ کرنے والا جب متعہ کے بعد غسل کرتا ہے تو غسل کے دوران گرنے والے قطرات میں ہر ہر قطرہ سے فرشتہ پیدا ہوتا ہے اور وہ اس متعہ کرنے والے کے لئے مغفرت اور رفع درجات کی دعا کرتا رہتا ہے، متعہ کی یہ فضیلت خود ان کی کتابوں میں درج ہے۔ (۱)

حلت متعہ پر روافض کا استدلال

متعہ کی حلت پر روافض کا استدلال اس آیت سے ہے " فما استمتعتم به منهنّ فاٰتوهنّ أجورهنّ فريضة ". وہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں متعہ کا بھی ذکر ہے اور اُجرت کا بھی، اور اسی کا نام متعہ ہے، لہٰذا متعہ کا ثبوت قرآن میں موجود ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں، نیز

(۱) منهاج الصادقين، ص: ۴۹۳، شیعیت کا اصلی روپ، ص: ۲۹۸ نقلاً عن برهان المتعة، ص: ۵۰

آیت کریمہ میں جو " اجورهنّ " کا لفظ آیا ہے وہ بالاتفاق " مهورهنّ " کے معنی میں ہے اور مہر کے لئے قرآن نے دوسری آیات میں بھی " اجر " کا لفظ استعمال کیا ہے، جیسے " فانكحوهنّ باذن أهلهنّ وآتوهنّ أجورهنّ " اس آیت میں " اجورهنّ " بالاتفاق " مهورهنّ " کے معنی میں ہے، لہٰذا اس آیت سے ان کا استدلال درست نہیں۔

حرمتِ متعہ پر قرآنی آیات

حرمت متعہ پر ایک دلیل تو حدیث باب ہے، اس کے علاوہ قرآن مجید کی بھی کئی آیات متعہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں۔

چنانچہ سورۃ معارج میں فرمایا گیا: " والذين هم لفروجهم حافظون، إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين، فمن ابتغىٰ وراء ذٰلك فأولئك هم العادون " .

ان آیات میں دو قسم کی عورتوں کے ساتھ ہمبستری کی اجازت دی گئی ہے، ایک بیویاں اور دوسری ملک یمین کے ذریعہ سے انسان کی ملکیت میں آنے والی باندیاں، ان دو قسموں کے علاوہ کسی اور سے شہوت پوری کرنے والوں کے بارے میں کہا گیا کہ ایسے لوگ سرکش اور باغی ہیں اور ظاہر ہے کہ جس عورت سے متعہ کیا جاتا ہے وہ ان دو قسموں میں سے کسی میں بھی داخل نہیں ہے، لہٰذا اس آیت سے حرمت متعہ بالکل صاف طور پر ثابت ہو رہی ہے۔

اسی طرح قرآن کریم کی سورۃ النور کی اس آیت سے بھی متعہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے " وليستعفف الذين لايجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله " .

یہ آیت کریمہ صاف صاف بتا رہی ہے کہ اگر کسی شخص کی مالی استطاعت اتنی نہیں ہے کہ وہ نکاح اور نفقہ وغیرہ کے اخراجات برداشت کر سکے تو اس کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ عفیف رہنے کی کوشش کرے اور اپنے نفس کو ضبط و قابو میں رکھے، جب اللہ جل شانہ اس کی مالی حالت مستحکم فرما دیں گے تب وہ نکاح کرے، اگر متعہ کے جواز کی کوئی صورت اسلام میں جائز ہوتی تو آیت میں اس اسلوب کو اختیار کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی، غنا اور مالداری سے قبل اس کو عفیف اور قابو میں رہنے کے بجائے متعہ کا حکم دے دیا جاتا۔(۱)

---

(۱) هذا التفصيل كله ماخوذ من كشف الباری، كتاب المغازی، ص: ۴۳۳، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳/۲۷،

حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض

متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟ اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علیؓ کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوۂ خیبر کے موقع پر حرام ہوا، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوۂ حنین کے موقع پر، بعض سے غزوۂ اوطاس کے موقعہ پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت غزوۂ تبوک کے موقعہ پر ہوئی۔

رفع تعارض

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

لیکن ان سب میں سے بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوۂ خیبر کے موقعہ پر متعہ حرام ہوگیا تھا پھر فتح مکہ کے موقعہ پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، وبه يجمع الروايات إن شاء الله .(۱)

نکاحِ شغار کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهىٰ عن الشغار" (رواه البخاری)

''شغار'' آنٹے سانٹے'' کے نکاح کو کہتے ہیں یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کردے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کردے اور ''احد العقدین'' دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔

نکاحِ شغار کے ناجائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے، ابن عبد البرؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے لیکن اگر اس طرح نکاح کرلیا جائے تو سوال یہ ہے کہ وہ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں؟

حضرات حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منعقد نہیں ہوتا۔

(۱) قاله الأستاذ المحترم شيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني أدام الله إقبالهم، درس ترمذی: ۳/۳۶۱، راجع ايضاً: فتح الملهم ۶/۳۴۷، كتاب النكاح، تحقيق أن المتعة متىٰ حرمت؟ وهل وقع الإباحة والتحريم فيها مرة أو مرتين؟

اصول فقہ کا ایک مشہور قاعدہ

نکاحِ شغار کے انعقاد کا یہ مسئلہ اصول فقہ کے ایک مشہور قاعدہ پر متفرع ہے کہ نہی عن الافعال الشرعیہ حنفیہ کے نزدیک مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے، لہٰذا نکاح منعقد ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ احدالبضعین کو جو دوسرے کا مہر مقرر کیا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ بضع مال نہیں اس لئے مہر نہیں بن سکتی، ایسی صورت میں عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی اور احدالبضعین کو مہر قرار دینا شرط فاسد ہے اور نکاح شرطِ فاسد سے باطل نہیں ہوتا بلکہ شرط باطل اور نکاح صحیح ہو جائے گا۔

حضرات شافعیہ نے نکاح شغار کے عدم انعقاد پر حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

لیکن حدیث باب کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس میں شغار جاہلیت سے ممانعت وارد ہوئی ہے جس میں مہر نہیں ہوتا، وہ ہمارے نزدیک بھی ناجائز ہے، ہم نے جواز کا جو قول اختیار کیا ہے وہ مہر مثل کے ساتھ ہے اس لئے یہ شغار ممنوع کے زمرے میں نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ نہی کراہت پر محمول ہے حرمت پر نہیں۔(۱)

نکاح میں شرطوں کی قسمیں

"عن عقبة بن عامر الجهنیؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أحق الشروط أن يوفّیٰ بهما استحللتم به الفروج" (رواه الترمذي)

یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم

جو زواج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوہ اور سکنیٰ وغیرہ۔ ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

دوسری قسم

جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنیٰ

(۱) ملخصا من درس ترمذی: ۳/ ۳۶۸، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۱۵، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۳/ ۲۹

کی شرط۔اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائے گا۔

تیسری قسم

" ومالیس من القسمین " یعنی جو پہلی دو قسموں کے علاوہ ہوں، مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے۔

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اگر شروط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک شروط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاءً ضروری نہیں البتہ دیانۃً ضروری ہے۔(۱)

دلائل ائمہ

امام احمدؒ وغیرہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضاء عقد کے خلاف شروط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شروط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شروط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃً ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ "وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا". کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شروط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں، حدیثِ باب اس سے ساکت ہے۔لہٰذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں۔(۲)

"کثیر الازواج کافر" کے اسلام لانے کا مسئلہ

" عن ابن عمرؓ أن غيلان بن سلمة الثقفيؓ أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فأسلمن معه ، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخيّر أربعاً منهنّ " (رواه الترمذي)

(۱) انظر لهذا التفصيل ، فتح الباري : ۲۷۱/۹

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۷۰/۳ ، وكذا في كشف الباري ، كتاب النكاح ، ص: ۲۶۹ ، والدر المنضود: ۱۳/۴

"کثیر الازواج کافر" (۱) اگر اسلام لائے تو اس کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے، ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہوگا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ یہ کہتے ہیں کہ "کثیر الازواج کافر" اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کردے۔ (۲)

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا نکاح خود بخود فسخ ہو جائے گا۔ (۳)

دلائلِ ائمہ

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول (۴) پر ہے۔ اور حدیث باب کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اس میں "تخیر" سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی، یعنی صرف چار عورتوں کو اپنے نکاح کے لئے اختیار کرلے۔

اگرچہ شیخینؒ کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات سے بھی ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اسی مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۵)

میدانِ جہاد میں گرفتار عورتوں سے جماع کا حکم

"عن أبی سعید الخدریؓ قال: أصبنا سبایا یوم أوطاس ولهنّ أزواج في قومهنّ، فذكروا ذلك لرسول الله صلی الله علیه وسلم فنزلت: والمحصنٰت من النساء إلا ما ملكت

(۱) کثیر الازواج کافر سے وہ شخص مراد ہے جس نے حالت کفر میں چار سے زائد نکاح کئے ہو اور اسی حالت میں اسلام لایا ہو۔

(۲) یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانہ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ "ازواج" اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورت دیگر اختلاف دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہو جائے گا۔ المغنی لابن قدامۃ: ۶/۶۲۰)

(۳) ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہے گا جب "ازواج" کے ساتھ نکاح متفرق عقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔ راجع، المغنی لابن قدامۃ: ۶/۶۲۰)

(۴) راجع موطا امام محمد، ص: ۲۳۵، باب الرجل یکون عندہ أکثر من أربع نسوۃ فیرید أن یتزوّج۔

(۵) ملخص من درس ترمذی: ۳/۳۷۲، وانظر أیضا، الدر المنضود: ۳/۱۱۹

أيمانكم" (رواه الترمذي)

یہ بات متفق علیہ ہے کہ "ذوات الازواج" یعنی شوہروں والی عورتیں جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سببِ فسخِ نکاح میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سببِ فسخ "سبی" یعنی گرفتار کر لینا ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سببِ فسخ "اختلافِ دارین" ہے۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ سببِ فسخ یعنی "سبی" کا تحقق ہو گیا، جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا۔ اس لئے کہ تباین دارین نہیں پایا گیا۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوۂ اوطاس کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہر ان کے ساتھ تھے اس لئے "تباینِ دارین" نہ ہوا تھا۔ معلوم ہوا کہ سببِ فسخ "اختلافِ دارین" نہیں بلکہ "سبی" ہے۔

غالباً ان حضرات کا استدلال مسلم کی روایت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہے، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "اصابوا سبیا یوم أوطاس لهنّ أزواج، فتخوّفوا، فأنزلت هذه الآية: والمحصنٰت من النساء إلا ماملكت أيمانكم"۔

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی روایت یعنی حدیثِ باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولهنّ أزواج في قومهنّ" جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان "سبایا" کے ساتھ نہ تھے۔

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت "قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالجبال وأُخِذت النساء، فقال المسلمون: كيف نصنع ولهنّ أزواج؟ فأنزل الله تعالىٰ: والمحصنٰت من النساء إلا ماملكت أيمانكم" سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں

بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہٰذا "تباینِ دارین" متحقق ہوگیا تھا۔(۱)

عزل کا حکم

"عن جابرؓ قال: قلنا: یارسول الله! إنا کنا نعزل فزعمت الیهود أنها المونودة الصغریٰ، فقال: کذبتِ الیهود، إن الله إذا أراد أن یخلقه لم یمنعه" (رواه الترمذي)

عزل کا مطلب یہ ہے کہ جماع کے وقت آدمی انزال فرج سے باہر کرے، عزل کے حکم میں اختلاف ہے۔(۲)

علامہ ابن حزم ظاہریؒ فرماتے ہیں کہ عزل حرام ہے، وہ حضرت جذامہ بنت وہب اسدی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کو امام مسلمؒ نے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے متعلق فرمایا: "ذلک الوأد الخفي" (وأد کے معنی زندہ درگور کرنے کے ہیں)۔

لیکن جمہور علماء نے حدیث باب کی بناء پر عزل کو جائز قرار دیا ہے، نیز حضرت جابرؓ ہی کی حدیث ہے "قال: کنا نعزل والقرآن ینزل".

اور حضرت جذامہؓ کی روایت کو بعض حضرات نے منسوخ کہا ہے اور بعض نے اس کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے کہ عزل جائز تو ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے۔(۳)

عزل کے حکم میں کچھ اور تفصیل

عزل کے سلسلہ میں تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ حُرہ یعنی آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز نہیں، ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے، اور امام شافعیؒ کا ایک قول بھی اس کے مطابق ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اجازت کے بغیر بھی عزل جائز ہے۔

باندی کی اجازت کے بغیر بالاتفاق آقا عزل کرسکتا ہے اور اگر باندی کسی کے نکاح میں ہے تو اس صورت میں جمہور علماء کے نزدیک اجازت ضروری ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور مالکیہ کے نزدیک آقا سے

(۱) درس ترمذی: ۳/۳۷۵، وکذافی الدر المنضود: ۳/۶۹

(۲) موجودہ دور میں عزل کی مختلف صورتیں رائج ہیں اور احکام بھی ان کے مختلف ہیں، عزل کی ان صورتوں اور احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائے بکشف الباری، کتاب النکاح ص: ۶۵۷، حاشیہ ۲۲

(۳) فتح الباری: ۹/۳۸۵، وشرح الطیبي: ۶/۲۸۲

اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت کافی ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ باندی سے اجازت لی جائے گی۔

امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ شادی شدہ باندی سے عزل کے لئے اجازت کی ضرورت نہیں ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔(۱)

عزل کے بارے میں اختلافِ روایات

" عن جابرؓ قال: قلنا: یارسول الله ! إنا کنانعزل فزعمت الیهود أنها الموؤدة الصغریٰ، فقال: کذبتِ الیهود، إن الله إذا أراد أن یخلقه لم یمنعه " (رواه الترمذي)

عزل (۲) کے بارے میں احادیث مختلف ہیں:

(۱)......بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث باب، اور حضرت جابرؓ ہی کی دوسری حدیث ہے " قال: کنانعزل والقرآن ینزل " .

(۲)......اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت جذامہ بنت وہب اسدیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا: " ذلک الوأد الخفي " .

(۳)......اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ترمذی میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لاعلیکم أن لاتفعلوا ماکتب الله خلق نسمة هي کائنة إلی یوم القیامة إلاستکون " .

تطبیق بین الروایات

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی صحیح غرض سے ہو تو جائز ہے، ح ہ یعنی آزاد عورت کے ساتھ اس کی اجازت سے، اس لئے کہ وطی اس کا حق ہے۔ اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انفرادی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت

---

(۱) انظر لهذه المذاهب، کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۳۵۶، وفتح الباری: ۹/ ۳۸۳، وفتح القدیر: ۳/ ۳۷۹

(۲) یہاں ایک مسئلہ ہے " ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی " اس کے حکم اور تفصیل کے لئے دیکھئے، درس مسلم: ۲/ ۳۳۷، ۳۳۸، و درس ترمذی ۳/ ۳۸۱، نیز دیکھئے، رسالہ مفتی اعظم پاکستان محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ (ضبط ولادت کی شرعی حیثیت) اور حضرت استاذ محترم شیخ الاسلام

میں عزل ناجائز ہے، روایاتِ ممانعت اسی صورت پر محمول ہیں۔(۱) واللہ اعلم

نئی دلہن کے لئے باری مقرر کرنے کا مسئلہ

"عن أبي قلابة عن أنس بن مالکؓ قال: لوشئت أن أقول قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ولکنه قال: السنة إذاتزوّج الرجل البکر علی امرأته " أقام عندها سبعاً " وإذا تزوّج الثیّب علی امرأته أقام عندهاثلاثاً " (رواه الترمذي)

اگر کسی آدمی کے پاس پہلے سے ایک عورت موجود ہو اور وہ آدمی دوسری عورت سے شادی کرلے تو اس دوسری عورت کے پاس رہنے کی کیا ترتیب ہوگی؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ، امام اسحاقؒ اور امام ابوثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدّت قَسم کی باری سے خارج ہوگی۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، حمادؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ مدت ایام قَسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب اور شمار ہوں گے۔(۲)

مستدلاتِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قَسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً: " فإن خفتم ألاتعدلوا فواحدةً أو ماملکت أیمانکم ". اور " ولن تستطیعوا أن تعدلوا بین النساء ولوحرصتم فلاتمیلوا کل المیل فتذروها کالمعلّقة ".

ان آیات میں بیویوں کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے " عن النبي صلی الله علیه وسلم قال: إذا کان عندالرجل امرأتان فلم یعدل بینهماجاء یوم القیامة وشقه ساقط ".

= مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کا رسالہ (ضبط ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت)۔

(۱) درس ترمذی: ۳/۳۸۰

(۲) راجع لهذه المسئلة، عمدة القاری: ۲۰/۲۰۱، والهدایة مع فتح القدیر: ۳/۳۰۰، و کذافی تکملة فتح الملهم =

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قَسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائے گا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثیبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہوتی ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوّج أمّ سلمةؓ أقام عندها ثلاثاً، ثم قال: ليس بكِ على أهلكِ هوان إن شئتِ سبّعت لكِ، وإن سبّعت لكِ سبّعت لنسائي ".(۱)

سفر میں ساتھ لیجانے کے لئے بیویوں میں قرعہ اندازی کا حکم

" عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه فأيتهنّ خرج سهمها خرج بها معه " (متفق عليه)

جس شخص کے متعدد بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے صرف بعض کے ساتھ سفر کرنا چاہتا ہو تو کیا اس صورت میں ان بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرنا واجب ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قرعہ اندازی واجب ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب نہیں، ان کے نزدیک سفر کی حالت میں قَسم واجب نہیں، ہاں افضل اور سنت ضرور ہے۔

پھر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر قرعہ اندازی نہیں کی اور کسی ایک کو اپنے ساتھ لے گیا تو مدتِ سفر کی قضاء واجب ہوگی اور اگر قرعہ اندازی کے بعد لے گیا تو پھر قضاء واجب نہ ہوگی۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں مطلقاً قضاء واجب نہ ہوگی۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ سفر میں باری کا نظام اور ترتیب ختم ہوجاتی ہے تو جب سفر میں کسی عورت کا لیجانا واجب نہیں تو قرعہ اندازی کیونکر واجب ہوگی؟ ہاں حدیث میں جو قرعہ کا ذکر آیا ہے یہ تطییب

= الملهم: ۸۹/۱، کتاب الرضاع باب قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج عندها عقب الزفاف.

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۸۲/۳، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۵۶/۳، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۶۵

خاطر کے لئے تھا جو استحباب پر محمول ہے۔(١)

اَحدالزوجین کے اسلام قبول کرنے کے بعد نکاح کا حکم

"عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده أن رسول الله صلی الله علیه وسلم ردّ ابنته زینب علی أبی العاص بن الربیع بمهر جدید ونکاح جدید "(رواه الترمذي)

"عن ابن عباسؓ قال: ردّ النبي صلی الله علیه وسلم ابنته زینب علی أبی العاص بن الربیع بعد ست سنین بالنکاح الأول ولم یحدث نکاحاً "(رواه الترمذي)

احدالزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں سبب فسخ کیا ہے؟

پہلی بات یہ ہے کہ احدالزوجین یعنی شوہر بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کی صورت میں فسخ نکاح کا سبب کیا ہے؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائے گا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدّت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئے گا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرلے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر انکار کردے تو اس کے انکار کے سبب نکاح فسخ ہو جائے گا۔

اس بارے میں حنفیہ کی دلیل مصنف عبدالرزاق میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے" إن رجلا من بني ثعلب یقال له عبادة بن النعمان فکان تحته امرأة من بني تمیم فأسلمت، فدعاه عمرؓ، فقال:" إمّا أن تسلم وإمّا أن أنزعها منک " فأبیٰ أن یسلم، فنزعها منه عمرؓ ".

اس تفصیل کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابوالعاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایات

(١) الدر المنضود: ٦٣/٣، وتوضیحات شرح المشکوٰة، لأستاذ الحدیث فضل محمد یوسفزئی صاحب دامت برکاتهم العالیة: ١٦١/٥

سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل ابوالعاص "غزوۂ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے۔

چنانچہ ابوالعاصؓ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؓ دوبارہ پکڑے گئے۔

پھر مکہ میں مشرف باسلام ہوئے اور ۶ھ میں ہجرت کی، اس موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں چھ سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاصؓ کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے، اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیثِ باب میں " مہر جدید " اور " نکاح جدید " کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ باب میں "نکاح اول" کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاۃ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گذرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

لیکن یہ اشکال مسلکِ حنفیہ پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے

ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرضِ اسلام اور اس کے بعد اباء یعنی انکار عن الاسلام ضروری ہے، اور ابوالعاص پر عرضِ اسلام ۶ھ میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔(۱)

مہر مقرر ہونے سے پہلے اگر احد الزوجین مر گیا تو کیا حکم ہے؟

"عن ابن مسعودؓ أنه سُئل عن رجل تزوّج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتىٰ مات، فقال ابن مسعودؓ: لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منّا مثل الذى قضيتَ، ففرح بها ابن مسعودؓ" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر احد الزوجین یعنی شوہر بیوی میں سے کوئی ایک اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

حضرات حنفیہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں عورت کو پورا مہر مثل دیا جائے گا۔

جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں زوج کے ذمہ عورت کے لئے کچھ واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے۔

اس مسئلہ میں حدیث باب مالکیہ کے خلاف حضرات حنفیہ اور جمہور کی مستدل ہے۔(۲)

اثباتِ نسب کے متعلق ایک اختلافی مسئلہ

"عن عائشةؓ قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد: أن يقبض ابن وليدة زمعة ...... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هو لك، هو أخوك يا عبد بن زمعة) من أجل أنه وُلِد على فراشه ... إلخ" (رواه البخاري)

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی آقا اپنی باندی کے ساتھ وطی کا اقرار کرلے پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بچہ اس آقا کا سمجھا جائے گا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ وہ بچہ اس آقا کا سمجھا جائے گا۔

---

(۱) هذا التفصيل كله ملخص من درس ترمذی: ۳/۳۸۵، وكذا في الدر المنضود: ۳/۱۱۵- إلى -۱۱۹

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۳۸۹، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۳/۵۲

حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف اقرار وطی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ آقا دعویٰ کرے کہ یہ بچہ میرا ہے۔(۱)

حدیث باب

حدیث باب ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے کہ اس میں زمعہ کے کسی قسم کا دعوی کئے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ کا نسب اس سے ثابت کیا اور زمعہ کے بیٹے سے کہا کہ یہ تیرا بھائی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آقا کا دعویٰ کرنا بچہ کے ثبوت نسب کے لئے کوئی ضروری نہیں ہے۔

حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکے کا نسب زمعہ سے ثابت نہیں کیا ہے بلکہ " ھولک یاعبدبن زمعة " ارشاد فرما کر عبد بن زمعہ کے لئے اس لڑکے کی ملکیت ثابت کی ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ جب باپ کی باندی سے بچہ کسی غیر کے نطفہ سے پیدا ہو تو باپ کے بعد اس باندی کی طرح اس کا بچہ بھی بیٹے کی ملک ہوتا ہے، اسی اصول کی روشنی میں آپ ؐ نے اس بچہ کی ملکیت عبد بن زمعہ کے لئے ثابت فرمائی، ثبوت نسب کا یہاں کوئی ذکر نہیں ہے، لیکن یہ جواب اسی وقت درست ہوگا جب اس لڑکے کو غلام مانا جائے جبکہ بعض روایات سے اس کا حر (آزاد) ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس لئے اکثر حنفیہ اس روایت کا یہ جواب دیتے ہیں کہ " ھولک یاعبدبن زمعة " سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اس کو عبد بن زمعہ کے ساتھ میراث میں شریک کرنا تھا کیونکہ یہ اصول ہے کہ اگر کوئی وارث کسی شخص کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بھائی ہے تو وارث کے ذمہ لازم ہوجاتا ہے کہ وہ اپنا نصف حصۂ میراث اس مقر لہ شخص (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو) کو دے، تاہم میت سے اس مقر لہ شخص کا نسب ثابت نہیں ہوگا، یہاں پر بھی بعینہ یہی صورت ہے۔(۲)

فراش کی قسمیں

احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں:

(۱)......فراش قوی، جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہوجاتا ہے اور انکار سے منتفی نہیں ہوتا الا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامة: ۹/ ۵۳۰

(۲) ملخصامن کشف الباری، کتاب المغازی

(۲)......فراش متوسط، جو اُمّ ولد کا فراش ہے اس کے دوسرے بچہ سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہوجاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوتِ نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب منتفی ہوجاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

(۳)......فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے۔(۱)

قولِ قائف ثبوتِ نسب میں حجت ہے یا نہیں؟

"عن عائشةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: ألم تري أن مجززاً نظر آنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال: هذه الأقدام بعضها من بعض" (رواه الترمذي)

"قائف" اس شخص کو کہتے ہیں جو ہاتھ پیر اور چہرے وغیرہ کے نشانات دیکھ کر شباہت کی پہچان کرے یعنی یہ بتادے کہ فلاں شخص فلاں کا بیٹا، یا بھائی، یا فلاں خاندان والا ہے، اور اردو میں اس کو قیافہ شناس کہتے ہیں۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ قولِ قائف ثبوت نسب میں حجت ہے یا نہیں؟(۲)

ائمہ ثلاثہ قولِ قائف کو اثبات نسب کے لئے حجت قرار دیتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت سے چند افراد نے وطی بالشبہ کی ہو اور اس کے کوئی بچہ ہو جس کے بارے میں باہم نزاع ہوجائے تو قائف کے قول کو فیصل قرار دیا جائے گا جس سے وہ مشابہت بتائے گا اس سے اس کا نسب ثابت ہوگا، اسی طرح اگر کسی مجہول النسب بچے کے بارے میں دو یا زائد افراد دعویٰ کریں اور کسی کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تب بھی قائف کے قول کو حجت مانا جائے گا۔

اس کے بالمقابل احناف ثبوت نسب میں قائف کے قول کو حجت نہیں مانتے ہیں، چنانچہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور بچہ جنے تو دونوں میں سے جو دعویٰ نسب کرے گا اس سے نسب ثابت ہوگا اور اگر دونوں دعویٰ کریں تو دونوں سے نسب ثابت ہوگا۔

---

(۱) درس ترمذی: ۳/۴۰۸

(۲) راجع لتحقيق هذه المسئلة بالتمام، تكملة فتح الملهم: ۱/۸۵، كتاب الرضاع، مسئلة ثبوت النسب بالقيافة.

حدیث باب

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر قائف کا قول حجت نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قول مجزز پر خوشی نہ ہوتی۔

لیکن حضرات حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشی ثبوت نسب پر نہیں ہوئی بلکہ شرعاً نسب تو پہلے سے ثابت تھا مگر علی طریق الجاہلیہ بھی اس کا ثبوت ہوگیا اور اب اہل جاہلیت نسب اسامہ میں طعن نہ کریں گے اس بات پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بے حد خوشی ہوئی۔(۱) واللہ اعلم

مدتِ پرورش کے بعد تخییر غلام کا مسئلہ

"عن أبی هريرةؓ أن النبي صلی الله عليه وسلم خيّر غلاماً بين أبيه و أمه" (رواه الترمذي)

والدین میں فرقت واقع ہونے کے بعد کمسن اولاد کی پرورش کا حقدار ان کی ماں ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں البتہ کم عمری کی اس مدت کی تعیین اور اس کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے۔

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بچہ سات سال تک ماں کی پرورش میں رہے گا اس کے بعد اس کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ ماں باپ میں سے کس کو اختیار کرتا ہے، اس نے جس کو اختیار کیا اسی کے ساتھ چلا جائے گا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر لڑکا ہے تو سات سال تک ماں کے پاس رہے گا اور سات سال کے بعد باپ کے پاس رہے گا، اور اگر لڑکی ہے تو بلوغ تک ماں کے پاس رہے گی اور بلوغ کے بعد باپ کے پاس رہے گی۔

خلاصہ یہ کہ احناف بچہ کی تخییر کے قائل نہیں، اور شوافع سات سال کے بعد بچے کی تخییر کے قائل ہیں۔

دلائلِ ائمہ

حضرات حنفیہ و مالکیہ ابوداؤد کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو أن امرأة قالت يارسول الله ! إن ابني هذا كان بطني له

(۱) دروس ترمذی: ۳/۱۵۷، ۱۵۸، وانظر ایضا، الدر المنضود علی سنن ابی داؤد: ۳/۱۳۲

وعاءً وثديي له سقاءً وحجري له حواءً وإن أباه طلّقني وأراد أن ينزعه مني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنتِ أحقّ به مالم تنكحي". اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کو جو اختیار دیا، وہ اس واقعے کے ساتھ خاص ہے، اور دوسری روایت سے پورا واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں ماں مسلمان ہوگئی تھی اور باپ کافر تھا، اور فرقت کی وجہ بھی یہ ہوئی تھی کہ باپ نے اسلام لانے سے انکار کردیا، جس کے نتیجے میں فرقت ہوگئی، ایسے واقعے میں تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ " الولد يتبع خير الأبوين دِيناً" یعنی بچہ اس صورت میں اس کے پاس جائے گا جو دونوں میں سے دین کے اعتبار سے بہتر ہوگا، یہاں دین کے اعتبار سے ماں بہتر تھی، اس لئے بچہ ماں کو ملنا چاہئے تھا۔ لیکن اس واقعے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو "تخییر" دی، وہ اس کافر پر اتمام حجت کے لئے تھی، اس لئے کہ کافر کے دل میں یہ خیال ہوسکتا تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذہب کے تعصب کی وجہ سے بچہ ماں کے حوالے کردیا، مجھے نہیں دیا، اس لئے اس پر اتمام حجت کے لئے اختیار دے دیا۔(۱)

عورت کے ذمے کام کاج کا مسئلہ

" عن عليؓ: أن فاطمة عليها السلام أتتِ النبي صلى الله عليه وسلم تشكو إليه ماتلقىٰ في يدها من الرحىٰ... إلخ " (رواه البخاری)

عورت کے ذمے گھریلو کام کاج ضروری ہے یا نہیں، اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔(۲)

(۱)......حضرت امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ بیوی کے ذمے شوہر کے گھریلو کام ضروری اور واجب نہیں۔(۳)

حدیث باب بظاہر ان کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ اس میں ہے کہ حضرت فاطمہؓ حضرت علیؓ

---

(۱) ملخصًا من تقریر ترمذی: ۱/۲۹۹، وتوضیحات: ۵/۳۰۰، وانظر لتفصیل المذاهب، الدر المنضود: ۳/۱۲۱

(۲) انظر للتفصيل، لامع الدراری: ۹/۳۸۹، والمغنی لابن قدامة: ۷/۲۲۵

(۳) لأن عقد النكاح يتناول الاستمتاع لا الخدمة.

کے گھر میں کام کرتی تھیں۔

اس کے جواب میں یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت فاطمہؓ گھر کے کام اپنے بلند اخلاق اور عادت کی وجہ سے کرتی تھیں، اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ گھریلو کام ان کے ذمہ ضروری تھے۔

(۲)......حضرات مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر صاحب وسعت ہے اور بیوی بھی صاحب حیثیت ہے تو ایسی صورت میں بیوی کے ذمہ گھریلو کام واجب نہیں، بلکہ شوہر کے ذمہ لازم ہے کہ وہ بیوی کے لئے خادم مقرر کرے، تاہم اگر بیوی غریب گھرانے کی ایک عام کام کاج کی عادی عورت ہے، یا بیوی تو صاحب حیثیت ہے لیکن شوہر کی حیثیت کمزور ہے تو ان دونوں صورتوں میں عورت کے ذمے گھریلو کام ضروری اور واجب ہے۔

(۳)......حضرات حنفیہ کا مسلک بھی مالکیہ کے مسلک کے قریب قریب ہے، وہ فرماتے ہیں اگر شوہر مالدار اور موسر ہے تو گھریلو خدمت عورت کے ذمہ نہیں بلکہ شوہر کے ذمہ خادم رکھنا واجب ہے اور اگر شوہر تنگدست اور مالی لحاظ سے کمزور ہے تو اس صورت میں عورت کے ذمہ گھریلو کام دیانتاً واجب ہے۔

شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ اگر عورت اس صورت میں گھریلو کام کاج کرنے سے انکار کردے تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، البتہ ایسی حالت میں شوہر کے ذمہ روٹی کے ساتھ سالن وغیرہ کی فراہمی ضروری نہیں رہے گی۔(۱)

نفقہ میں زوجین میں سے کس کی حالت کا اعتبار ہوگا؟

اہل وعیال کا نفقہ بالاجماع واجب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نفقہ کے واجب ہونے کے بعد کس کی حالت کا اعتبار ہوگا، شوہر کی حالت کا یا بیوی کی حالت کا؟(۲)

(۱)......امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں شوہر کی حالت کا اعتبار ہوگا، شوہر اگر مالدار ہے تو نفقۂ اغنیاء واجب ہوگا، اگر تنگدست ہے تو نفقۂ فقراء واجب ہوگا۔

اس مسلک کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے ''لینفق ذو سعة من سعته ومن قُدِر علیه رزقه

(۱) کشف الباری، کتاب النفقات، ص: ۳۹، وکذافی الدر المنضود: ۱/۱۶۳، راجع ایضا، تکملۃ فتح الملہم: ۱۰/ ۲۸۵، کتاب السلام، هل تجب علی المرأة خدمة البیت؟

(۲) انظر لتفصیل المذاهب، المغنی لابن قدامة: ۸/۵۷؛

فلینفق مما آتاه اللہ لایکلف اللہ نفساً إلا ما آتاھا ". اس آیت کریمہ میں مرد کی حالت کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اپنی وسعت اور استطاعت کے مطابق خرچ کرے۔

(۲)......امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ نفقہ میں عورت کی حالت کا اعتبار ہوگا، بیوی اگر مالدار ہے تو نفقۂ اغنیاء اور تنگدست ہے تو نفقۂ فقراء واجب ہوگا۔

اس مسلک کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے " وعلى المولودِ له رزقهنّ و كسوتهنّ بالمعروف ". اس میں "معروف" سے مراد کفایت ہے یعنی بیوی کی حالت کے اعتبار سے وہ نفقہ اس کے لئے کفایت کر جائے۔

نیز حضرت ہندہؓ کی حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا: " خـــذي مايكفيكِ وولدكِ بالمعروف ".

(۳)......حضرات حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی اگر دونوں مالدار ہیں تو نفقۂ اغنیاء، دونوں تنگدست ہیں تو نفقۂ فقراء اور اگر بیوی تنگدست ہے تو اس کا نفقہ اغنیاء کے نفقہ سے کم اور فقراء کے نفقہ سے زیادہ ہوگا۔

اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ " لينفق ذو سعة من سعته " میں شوہر کی حالت کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ " وعلى المولود له رزقهنّ و كسوتهنّ بالمعروف " میں عورت کی حالت کا اعتبار کیا گیا، تو میاں بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار کر کے دونوں آیتوں پر عمل ممکن ہو سکے گا۔(۱)

شوہر کے نادار ہونے کی صورت میں بیوی نکاح فسخ کر سکتی ہے؟

"عن أبي هريرةؓ قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: أفضل الصدقة ماترك غنىً، واليدُ العليا خير من اليد السفلىٰ، وابدأ بمن تعول، تقول المرأة: إما أن تطعمني، وإما أن تطلّقني ...إلخ " (رواه البخاري)

" تقول المرأة: إما أن تطعمني، وإما أن تطلّقني " حدیث باب کے اس جملے سے جمہور علماء نے ایک مختلف فیہ مسئلہ میں اپنے مسلک کے لئے استدلال کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر تنگدست اور نادار ہو جائے اس طرح کہ وہ نفقہ کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو ایسی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟

(۱) کشف الباری، کتاب النفقات، ص: ۳۶۰

(۱)......ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسی صورت میں بیوی کو فسخِ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، اگر بیوی شوہر کے معسر و تنگدست ہو جانے کے بعد اس سے جدائی اور فراق کی خواہاں ہو تو دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔(۱)

(۲)......حضرات حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بیوی کو فسخِ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوگا بلکہ وہ صبر سے کام لے گی، اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ لازم ہوگا، امام شافعیؒ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے۔

مستدلاتِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ ایک تو حدیث باب کے مذکورہ جملے سے استدلال کرتے ہیں۔

اور دوسرے دارقطنی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، اس میں ہے " إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: في الرجل لايجدماينفق على امرأته، قال: يفرق بينهما ".

حضرات حنفیہ ان نصوص سے استدلال کرتے ہیں جن میں فقر کے باوجود نکاح کی ترغیب دی گئی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر فقر و تنگدستی سبب فرقت ہوتی تو پھر حالت فقر میں نکاح کی ترغیب نہ دی جاتی۔

چنانچہ امام محمدؒ نے " كتاب الحج " میں اپنی بلاغات میں یہ روایت نقل کی ہے: "بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلاً أتاه يشكو إليه الحاجة، فقال: اذهب فتزوّج ". اور امام محمدؒ کی "بلاغات" حضرات حنفیہ کے نزدیک حجت ہیں۔

اسی طرح امام دیلمیؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت نقل کی ہے " التمسوا الرزق بالنكاح ".

جہاں تک حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً تو یہ جملہ مرفوع حدیث نہیں بلکہ حضرت ابوہریرہؓ کا تشریحی قول ہے، ثانیاً اس میں صرف فراق کا مطالبہ ہے اور مطالبۂ فراق، فسخ نکاح کو مستلزم نہیں۔

جہاں تک تعلق ہے دارقطنی کی روایت کا تو ابوحاتم نے اسے معلول قرار دیا ہے، لہٰذا وہ قابل استدلال نہیں۔(۲)

☆☆☆

(۱) راجع للمذاهب في هذه المسئلة، نيل الأوطار: ۶/ ۲۶۳، وإعلاء السنن: ۱۱/ ۲۹۰، وعمدة القاري: ۲۱/ ۱۵

(۲) كشف الباري، كتاب النفقات، ص: ۳۹

باب الرضاع

"لبن الفحل" کا مسئلہ

" عن عائشةؓ :أن أفلح أخا أبي القعيس جاء يستأذن عليها، وهو عمّها من الرضاعة ، بعد أن نزل الحجاب ، فأبيتُ أن آذن له ، فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرتُه بالذي صنعتُ ،فأمرني أن آذن له " (رواه البخاري)

"فحل" مذکر کو کہتے ہیں اور لبن سے مراد دودھ ہے، جو کسی آدمی کی وطی سے عورت کی چھاتیوں میں پیدا ہوتا ہے، وہ لبن اس فحل کی طرف منسوب ہوا کرتا ہے۔

یہ مسئلہ تو متفق علیہ ہے کہ رضاعت کی وجہ سے مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت) رضیع (دودھ پینے والے بچے) کے لئے حرام ہو جاتی ہے اور رضیع مرضعہ کے لئے۔

لیکن اس میں اختلاف (۱) ہے کہ مرضعہ کا شوہر بھی رضیع کے لئے حرام ہوگا یا نہیں؟

---

(۱) درس ترمذی میں اس مسئلہ کو کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

کہ لبن الفحل ایک فقہی اصطلاح ہے یعنی وہ حرمت رضاعت جو "رضاعی باپ" کے واسطے سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی، رضاعی چچا اور رضاعی دادا، دادی۔

اس مسئلہ میں صدر اول میں کچھ اختلاف رہا ہے۔

بعض حضرات صحابہ و تابعین مثلاً حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ، سعید بن المسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ اور ابراہیم بن علیہؒ وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں۔

حضرت عائشہؓ، شعبیؒ اور داؤد ظاہریؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل " وامهاتكم اللاتي ارضعنكم " ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عمہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا کہ یہ رشتے حرام نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیص الشئی بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعداء سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہٰذا یہ حجت نہیں۔

قائلین حرمت کی دلیل ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا" فليلج عليك فإنه عمك ".

نیز قائلین حرمت کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے بھی ہے " إنه سُئل عن رجل له جاريتان أرضعت إحداهما جارية والأخرى غلاماً أيحل للغلام أن يتزوج بالجارية؟ فقالؓ: لا ،اللقاح واحد ".

یہ اختلاف صدر اول میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ رشتے حرام ہیں۔ (درس ترمذی: ۳/۳۹۵)

حضرت سعید بن المسیب، ربیعۃ الرای، ابراہیم نخعی، ابن علیہ، حضرت قاسم بن محمد، سالم اور داؤد ظاہری رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ رضیع کے لئے مرضعہ کا شوہر حرام نہیں ہوتا۔

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور علماء فرماتے ہیں کہ جس طرح رضیع کے لئے مرضعہ حرام ہوتی ہے اسی طرح اس کا شوہر بھی حرام ہو جاتا ہے۔

جمہور نے حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا جب حضرت عائشہؓ کے پاس آنے لگے تو حضرت عائشہؓ نے انہیں آنے کی اجازت نہیں دی اور اس کی اطلاع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی جس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ رضیع کے لئے مرضعہ کا شوہر بھی حرام ہے، کیونکہ یہاں حدیث میں شوہر کے بھائی کو حرمتِ رضاعت کی وجہ سے داخلے کی اجازت دی گئی ہے تو مرضعہ کا شوہر جو کہ رضاعی باپ ہے اس کی حرمت بطریق اولیٰ ثابت ہو جاتی ہے۔(۱)

رضاعت کی کتنی مقدار محرّم ہے؟

"عن عائشۃؓ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاتحرّم المصۃ و لا المصتان ...
وفي رواية... ولا الإملاجة و الإملاجتان "(۲)

"مصّة" مصّ یمصّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ "املاج" اِدخال کے معنی میں ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرّم ہوتی ہے؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

(۱)...... پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرّم ہے قلیل ہو یا کثیر، حضرات حنفیہ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ وغیرہ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے۔

---

(۱) کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۹۹، و کذافی درس ترمذی: ۳/۳۹۵، والدر المنضود: ۴/۱۴/۱۶، وراجع أیضا، تکملۃ فتح الملھم: ۱/۲۱، کتاب الرضاع، مسئلۃ لبن الفحل۔

(۲)......دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، امام اسحاقؒ، ابوثورؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔(۱)

ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں مصّۃ اور مصّتین کو غیر محرم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرّم ہیں۔

(۳)......تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا مشبع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔(۲)

ان کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث سے ہے، فرماتی ہیں " أنزل في القرآن عشر رضع معلومات ، فنسخ من ذلک خمس وصار إلى خمس رضعات معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلک " . یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔

(۴)......چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔(۳)

دلائلِ جمہور

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)......قرآن کریم میں ارشاد ہے " وأمهٰتكم اللاتي أرضعنكم ". اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل وکثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبرِ واحد سے تقیید وتخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

(۲)......نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ". اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرم قرار دیا گیا ہے قلیل وکثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔(۴)

جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا جن سے امام شافعیؒ وغیرہ حضرات استدلال کرتے ہیں، جمہور

(۱) انظر لهذين المذهبين ، عمدة القاري: ۲۰/۹۶

(۲) راجع ، فتح القدير: ۳/۳۰۵

(۳) [illegible] : ۲۰/۹۶

(۴) راجع لمزيد الدلائل ، درس ترمذی : ۳/۳۹۷، ۳۹۸

علماء ان کے جواب میں فرماتے ہیں کہ وہ سب منسوخ ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے کسی نے " لاتحرم الرضعة ولا الرضعتان " کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا " قد کان ذلک، فاما الیوم فالرضعة الواحدة تحرم ". (۱)

کیا رضاعت میں ایک عورت کی شہادت معتبر ہے؟

" عن عقبة بن الحارثؓ قال: تزوّجتُ امرأة فجائت امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم ...... قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما " دعها عنك " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کے اثبات میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے یا نہیں؟

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ (دودھ پلانے والی) ہو۔

جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں۔

پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے، امام شعبیؒ اور امام عطاءؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۲)

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ وغیرہ حضرات نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے کہ یہاں صرف ایک مرضعہ کی شہادت ہے اور اس بناء پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔

لیکن جمہور حدیث باب کو احتیاط پر محمول کرتے ہیں کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۳۹۶، و کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۹۶، راجع للتفصیل الجامع فی هذه المسئلة، تکملة فتح الملهم: ۱/۳۵، کتاب الرضاع، باب فی المصة والمصتین، مسئلة مقدار المحرم فی الرضاع۔

(۲) راجع، عمدة القاری: ۹۹/۲۰

احتیاط علیحدگی کا حکم دیا ہے۔

اس بارے میں حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ فرمان ہے " فإن لم یکونا رجلین فرجل وامرأتن ". (۱)

مسئلۂ مدتِ رضاعت

" عن أم سلمةؓ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايحرّم من الرضاعة إلا مافتق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام " (رواه الترمذي)

مطلب یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے با قاعدہ غذا ہو کہ اس کی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی حاجت نہ ہو۔

یہ حدیث اس بات پر صراحۃً دلالت کر رہا ہے کہ حرمتِ رضاعت مدّتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغر (بچپن) میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرّم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع (دودھ پینے والے) کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: " إن سالماً مولىٰ أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم، فأتت يعني بنت سهيل النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: إن سالماً قد بلغ مايبلغ الرجال وعقل ماعقلوا وأنه يدخل علينا وإني أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئاً، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: أرضعيه تحرمي عليه ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة، فرجعت إليه، فقالت: إني قد أرضعته، فذهب الذي في نفس أبي حذيفة ".

لیکن طبقات ابن سعد میں واقدی کی روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو " سالمؓ " پی لیتے تھے " وكان بعد يدخل عليها وهي

(۱) ملخص

حاسر، رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لسهلة بنت سهيل ".

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہلہؓ نے براہ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ " أنها واقعة حال لا عموم لها " جبکہ حدیث باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدۂ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔(۱)

مدتِ رضاع سے متعلق اقوالِ فقہاء

پھر جمہور کا مدتِ رضاع کی تحدید میں اختلاف ہے۔

(۱)......جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۲)......امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔

(۳)......امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔

(۴)......امام زفرؒ کے نزدیک کل مدتِ رضاعت تین سال ہے۔(۲)

مستدلاتِ فقہاء

جمہور کا استدلال باری تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے " والوالدات يُرضِعن أولادهنّ حولين كاملين ". اس آیت میں مدتِ رضاعت دو سال بتائی گئی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال قرآن کریم کی ایک دوسری آیت سے ہے جس میں ہے " وحمله وفصاله ثلثون شهراً ". اس میں مدتِ حمل اور مدتِ رضاعت دونوں کے لئے تیس مہینے یعنی ڈھائی سال کی مدت کا ذکر ہے۔

البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حمل کی مدت تو بالاتفاق دو سال ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ مدتِ حمل ڈھائی سال ہے۔

صاحب ہدایہؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ آیت کریمہ میں اگرچہ مدتِ حمل اور مدتِ رضاعت

(۱) درس ترمذی للأستاذ المحترم أطال الله بقائهم: ۳/ ۴۰۱

(۲) انظر لهذه المذاهب، فتح القدير: ۳/ ۳۰۷

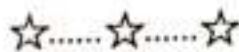
دونوں کے لئے ڈھائی سال کی مدت بیان کی گئی ہے البتہ مدتِ حمل میں حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث کی وجہ سے چھ ماہ کم کردئے گئے، " لایکون الحمل أکثر من سنتین قدر مایتحوّل ظلّ المغزل " یعنی بچہ دوسال کے بعد ماں کے پیٹ میں چرخے کے تکلے کے دمڑے کے چکر کے برابر بھی نہیں رہتا تو اس حدیث کی وجہ سے مدتِ حمل میں چھ ماہ کم کردئے گئے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں " وما أجاب به صاحب الهداية ههنا فهو رکیک جدًا ". اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آرہا ہے جو درست نہیں۔

لہٰذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ " حمله " کا مطلب " حمل فی البطن " نہیں بلکہ " حمل علی الأيدي " ہے، تو آیت کا مطلب اس صورت میں یہ ہوگا کہ ڈھائی سال کی مدت میں بچے کو گود میں لیا جاتا ہے، ہاتھوں میں اٹھایا جاتا ہے، اور اس کا دودھ بھی چھڑایا جاتا ہے۔

جمہور کے استدلال کا جواب

حضرت امام ابوحنیفہؒ " والوالدات یُرضِعن أولادهنّ حولین کاملین " سے جمہور کے استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ " حولین " (دوسال) کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے " فإن أرادا فِصالاً عن تراضٍ منهما وتشاورٍ فلاجناح علیهما " میں " فإن " کی فاء تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دال ہے کہ " فصال " بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ " مولود له " یعنی باپ کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دوسال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں۔(۱)

☆......☆......☆

(۱) ملخصًا من درس ترمذی: ۳/۴۰۳، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۹۳، وانظر أیضًا، تکملة فتح الملهم: ۱/۵۲، کتاب الرضاع، مسئلة مدة الرضاع.

کتاب الطلاق

طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتۂ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں۔(۱)

طلاق کی قسمیں

طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاق سنت اور طلاق بدعت۔

پھر طلاق سنت کی دو صورتیں ہیں: حسن اور احسن۔

طلاقِ حسن کا مطلب جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے۔

طلاق احسن کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گذر جانے دے۔

مذکورہ بالا تعریفات سے معلوم ہوا کہ سنیۃ طلاق کا مدار دو چیزوں پر ہے، عدد اور وقت یعنی طہر واحد میں ایک طلاق سے زائد نہ دیجائے، دوسرے یہ کہ بزمانۂ طہر دیجائے پس اگر ایک سے زائد دی یا حالتِ حیض میں دی تو وہ طلاق بدعی ہوگی۔(۲)

حالتِ حیض میں طلاق واقع ہوجائے گی یا نہیں؟

"عن يونس بن جبير قال سألتُ ابن عمرؓ عن رجل طلّق امرأته وهي حائض، فقال هل تعرف عبدالله بن عمر؟ فإنه طلّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي صلى الله

(۱) درس ترمذی: ۳/۳۱۳ معزیاً إلى قواعد الفقه، ص: ۳۶۲

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۳۱۷، والدر المنضود: ۳/۷۷، وكذا في كشف الباری، كتاب الطلاق، ص: ۲۰۲

عليه وسلم، فأمره أن يراجعها، قال قلتُ: فيعتدّ بتلك التطليقة؟ قال: فمه (۱)، أرأيت إن عجز واستحمق (۲)؟ " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جائے گی یا نہیں؟

جمہور اور ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق دینا حرام ہے لیکن طلاق واقع ہو جائے گی۔

حافظ ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ، ابن حزمؒ اور روافض کا مذہب یہ ہے کہ حیض میں طلاق کا اعتبار نہیں، طلاق واقع نہیں ہوگی۔ (۳)

حدیث باب

حدیث باب اس بارے میں جمہور کی دلیل ہے کہ حیض میں دیجانے والی طلاق اگرچہ حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ حدیث باب میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول " فمه " اور " أرأيت إن عجز واستحمق " بھی جمہور کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح حاشیہ میں مذکور ہے۔

---

(۱) " فمه " کی اصل " فما " تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما یکون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر " ہ " وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ " فمه " میں " ہ " اصلی ہو، اس صورت میں یہ کلمۂ زجر ہے اور مطلب یہ ہے " کُف عن هذا الكلام، فإنه لابد من وقوع الطلاق بذلك ".

(۲) اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ اگر ابن عمرؓ صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالتِ حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع ہو سکتی ہے، یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب " إن عجز عن إيقاع الطلاق على وجهه وفعل فعل الأحمق في التطليق في حالة الحيض، ألا يقع الطلاق؟ " ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمرؓ اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جاتا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہو ہی جاتی، اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "إن عجز ابن عمر عن الرجعة وفعل فعل الأحمق بعدم امتثال أمر النبي صلى الله عليه وسلم، أو لا يقع الطلاق؟ ". راجع، درس ترمذی: ۳/۳۱۸، وکشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۰۶

(۳) اس مسلک کی دلیل اور اس کے جوابات کے لئے دیکھئے، کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۰۶

حالتِ حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم

اگر کسی نے حالتِ حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی تو اس طلاق سے رجوع کے متعلق بھی ائمہ کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ، داؤد ظاہریؒ کے نزدیک رجوع کرنا واجب ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی مختار یہی ہے۔ کیونکہ حدیث باب میں " فأمره أن يراجعها " کے الفاظ آئے ہیں جو وجوب پر دلالت کرتے ہیں، لہٰذا رجوع واجب ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع کرنا مستحب ہے، اور حنابلہ کا مختار مسلک بھی یہی ہے، یہ حضرات دلیل کے طور پر فرماتے ہیں کہ جب نکاح کرنا واجب نہیں تو اس کو باقی رکھنا بھی واجب نہیں ہوگا، البتہ زیادہ سے زیادہ مستحب ہو سکتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قیاس کے مقابلے میں حدیث باب موجود ہے، اور حدیث کی موجودگی میں قیاس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔(۱) واللہ اعلم

طلاق "ألبتة" کا حکم

" عن عبدالله بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله! إني طلّقت امرأتي ألبتة فقال: ما أردت بها؟ قلت: واحدة، قال: والله؟ قلت: والله، قال: فهو ما أردت " (رواه الترمذي)

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے " انت طالق ألبتة " کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی، البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی، دو کی نیت کریگا تو دو، تین کی نیت کریگا تو

(۱) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۴۰۵ مع زیادۃ قلیلۃ، وکذافی الدرالمنضود: ۳/۸۷، ودرس ترمذی: ۳/

تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگر چہ نیت نہ کرے۔

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگر چہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بناء پر درست ہے، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فردِ حکمی ہے۔ (۱)

بحث الطلقات الثلاث

" عن عبدالله بن يزيدبن ركانة عن أبيه عن جده قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله! إني طلّقت امرأتي ألبتة فقال: ما أردتَ بها؟ قلت: واحدة، قال: والله؟ قلت: والله، قال: فهو ما أردتَ " (رواه الترمذي)

یہاں دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں۔ (۲)

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے۔ (۳)

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عویمر عجلانیؓ کے قصے سے ہے کہ لعان سے فارغ ہونے کے بعد

(۱) درس ترمذی: ۳/۴۲۰، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳/۱۰۰

(۲) راجع لهاتين المسئلتين بكل وضوح وبيان، تكملة فتح الملهم، لشيخ الإسلام المفتي محمدتقي العثماني، أطال الله بقائهم بصحة وعافية: ۱/۱۵۱، كتاب الطلاق، باب الطلاق الثلاث.

(۳) انظر للمذاهب المذكورة، المغني لابن قدامة: ۷/۱۰۲

انہوں نے بیوی کو تین طلاقیں دیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، جس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے یہ واقعہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے کی ممانعت سے پہلے کا ہو اس لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی۔

اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ طلاق کے بغیر ہی چونکہ فرقت لعان کی جہت سے واقع ہو رہی تھی، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ اپنے مذہب پر محمود بن لبید کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس کو امام نسائیؒ نے نقل کیا ہے (۱) کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ساتھ دیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا تو آپ غصہ کے عالم میں کھڑے ہو کر فرمانے لگے: " أیُلعَب بکتاب الله و أنا بين أظهر كم؟ ". (۲)

طلقاتِ ثلاث کے وقوع کا حکم

دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور معرکۃ الآراء ہے وہ طلقاتِ ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے، آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

(۱)...... پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مطلقہ ہو جائیگی، (۳) اور جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے اور اس کے ساتھ ہمبستری نہ ہو اس وقت تک وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ جمہور علماء سلف و خلف کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۲)...... دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے۔

(۳)...... تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا،

(۱) حدیث کے الفاظ یہ ہیں: " اخبر رسول الله صلی الله علیه وسلم عن رجل طلّق امراته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضباناً، أيُلعَب بكتاب الله وانا بين اظهر كم؟ حتى قام رجل وقال: يارسول الله! الا اقتله؟ ".

(۲) مستفاد من درس ترمذی: ۳/ ۴۲۱، و کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۴۲۱

(۳) ولا تحل لزوجها الاول حتى تنكح زوجاً غيره

بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ اور عکرمہؒ وغیرہ کا مسلک ہے، ہمارے زمانے کے غیر مقلدین بھی اسی پر مُصِر (اصرار کرنے والے) ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلظہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتی کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔(۱)

دلائلِ جمہور

(۱)......بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "عن عائشة أن رجلاً طلّق امرأته ثلاثا فتزوجت، فطلق، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحلّ للأول؟ قال: لا، حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول".

(۲)......بخاری ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصہ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا "كذبتُ عليها يا رسول الله إن أمسكتها، فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله".

(۳)......طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحیض ذکر کیا ہے، جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں " فقلت يا رسول الله لو طلقتها ثلاثا كان لي أن أراجعها، قال: إذاً بانت منك وكانت معصية".

یہ تمام روایات بیک وقت دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں۔

فریق مخالف کی دلیل اور اس کے جوابات

مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے ہے، فرماتے ہیں " كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمرؓ طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطابؓ: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم".

(۱) راجع للمذاهب المذكورة، زاد المعاد: ۲۳۸/۵، والمغنی لابن قدامة: ۱۰۳/۷، وشرح النووی علی صحیح مسلم: ۴۷۸/۱

اس حدیث میں یہ بات صراحۃً ذکر کی گئی ہے کہ تین طلاقیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں ایک شمار ہوتی تھیں، پھر حضرت عمرؓ نے انہیں تین قرار دیا۔

جمہور علماء کی طرف سے اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)......ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "انت طالق، انت طالق، انت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا بائنہ ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "انت طالق ثلاثا" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

(۲)......دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشاء تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاءً بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاءً قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائے گا۔

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل ظواہر کو بڑا ناز ہے۔(۱)

(۱) هذا التفصيل كله ملخص من درس ترمذی: ۴۲۳/۳، وكذا في الدر المنضود: ۸۷/۴، ۹۲، وكشف البارى، كتاب الطلاق، ص: ۴۲۳

تفویضِ طلاق بالفاظِ "أمرکِ بیدکِ" کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "أمرکِ بیدکِ" کے ذریعہ تفویضِ طلاق یعنی طلاق کا اختیار دے کہ تیرا معاملۂ طلاق آپ کے اختیار میں ہے، تو یہ اختیار اسی مجلس تک محدود رہتا ہے مگر یہ کہ "متیٰ شئتِ" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا جائے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس صورت میں عورت اگر طلاق کو اختیار کرے تو اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں؟(۱)

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الا یہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی۔(۲)

تفویضِ طلاق بلفظِ "اختاري" کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "اختاري" کے ذریعہ تفویضِ طلاق یعنی طلاق کا اختیار دے تو وہ بھی مجلس تک محدود رہتا ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاقِ بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا، اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

---

(۱) راجع لتفصیل المذاهب، بذل المجهود: ۳۱۱/۱۰

(۲) درس ترمذی: ۳۳۲/۳، وانظر أيضا، الدر المنضود على سنن أبي داؤد: ۹۸/۳

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

حدیثِ باب

حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے، جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہے "خیرنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فاخترناه أفكان طلاقاً؟" اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی۔(۱)

"أنتِ عليّ حرامٌ" کہنے کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "أنتِ عليّ حرامٌ" تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کے حکم کے متعلق سلف میں بڑا اختلاف رہا ہے اور علامہ قرطبیؒ نے فرمایا کہ اس میں اٹھارہ اقوال ہیں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس نے اس جملہ سے ایلاء، ظہار، ایک طلاق بائن یا تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت معتبر سمجھی جائے گی اور جس چیز کی اس نے نیت کی وہ واقع ہو جائے گی البتہ اگر اس نے اس سے دو طلاقوں کے وقوع کی نیت کی تو دو واقع نہیں ہوں گی، ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر اس نے کسی بھی چیز کی نیت نہیں کی تو ایسی صورت میں متقدمین حنفیہ کے نزدیک ایلاء ہوگا اور متاخرین کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوگی، فتویٰ متاخرین کے قول پر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کہنے والے نے اس سے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، ورنہ پھر یمین ہے اور کفارہ یمین اس کو دینا پڑے گا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عورت مدخول بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور شوہر کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا اور اگر غیر مدخول بہا ہے تو پھر شوہر جو نیت کرے گا اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر کہنے والے نے کچھ بھی نیت نہیں کی تو ظہار ہوگا اور اگر طلاق کی نیت کی تو ان کا مشہور قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ظہار ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ طلاق واقع ہوگی۔

امام ربیعہؒ، امام شعبیؒ، اصبغ مالکیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ بھی واقع نہیں ہوگا۔(۲)

---

(۱) درس ترمذی: ۳/۴۳۳، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۳/۹۸

(۲) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۴۳۸

خیارِ عتق کا مسئلہ

باندی اگر کسی کے نکاح میں ہو تو اس کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو خیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کرلے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس کو "خیارِ عتق" کہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو خیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیارِ عتق ہے۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیارِ عتق کے قائل نہیں۔(۱)

مستدلاتِ ائمہ

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے "عن الأسود عن عائشةؓ قالت: كان زوج بريرة حرّاً فخيّرها رسول الله صلى الله عليه وسلم".

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہؓ کے طریق سے اس طرح مروی ہے "قالت: كان زوج بريرة عبداً فخيّرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرّاً لم يخيّرها".

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک "ولو كان حرّاً لم يخيّرها" کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جزء نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے(۲) اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوجِ بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

ترجیح کا طریقہ

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے

---

(۱) انظر لهذه المسئلة، المغني لابن قدامة: ۶/۶۵۹

(۲) چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں: "قال عروة: فلو كان حراً ما خيّرها رسول الله صلى الله عليه وسلم". (۲/۱۰۶)

بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوجِ بریرہؓ کے آزاد ہونے کی اور دوسری ان کے غلام ہونے کی۔

قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں: ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حر یا عبد ہونے میں شک ہے۔

ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوجِ بریرہؓ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہٰذا اسود کی حر ہونے سے متعلقہ روایت راجح ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبتِ زیادت ہونے کی بناء پر بھی ترجیح حاصل ہے۔

تطبیق کا طریقہ

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینیؒ (۱) فرماتے ہیں کہ راویوں کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہوسکتیں یعنی حریت وعبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ " إنه كان عبداً في حالةٍ ،حرّاً في حالةٍ أخرىٰ " اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقّیت بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیت نہیں آسکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیت مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہؓ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔ (۲)

مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم

" عن الشعبيؒ قال: قالت فاطمة بنت قيس: " طلّقني زوجي ثلاثاً على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ،فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" لاسكنىٰ لكِ ولانفقة، قال عمرؓ: لاندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امراة ،لاندري احفظت ام

(۱) راجع ، عمدة القارئ : ۲۰/۲٦۷

(۲) ملخصاً من درس ترمذی : ۳/۳۰۵ ، وانظر أيضاً ، الدر المنضود: ۳/۱۱۲ ، راجع لمزيد التفصيل ، كشف الباری ، كتاب الطلاق، ص: ۳۸۳ ، تكملة فتح الملهم : ۱/۲۸۷ ، كتاب العتق ، مسئلة خيار العتق .

نسیت" (رواہ الترمذی)

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقۂ رجعیہ اور مبتوتۂ (یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلظہ) حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنیٰ دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مبتوتۂ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب (۱) ہیں:

(۱)......حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مبتوتۂ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنیٰ بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے۔ (۲)

(۲)......امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نہ نفقہ ہے نہ سکنیٰ۔ (۳)

(۳)......امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنیٰ واجب ہے نفقہ واجب نہیں۔ (۴)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنیٰ پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت باب سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدم نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ "اسکنوھن من حیث سکنتم مِن وُجدکم ولاتضارّوھن لتضیقوا علیھن" کی آیت سکنیٰ کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہٰذا ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا۔

دلائلِ احناف

(۱)......سورۂ بقرہ میں ہے" وللمطلّقٰت متاع بالمعروف حقاً علی المتقین".

اس آیت میں "مطلقات" کا لفظ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے، اسی طرح "متاع" کا لفظ نفقہ اور سکنیٰ دونوں کو شامل ہے۔

---

(۱) انظر لتفصیل المذاھب، الأبواب والتراجم: ۸۳/۲، وعمدۃ القاری: ۳۰۷/۲۰، وفتح الباری: ۶۰۰/۹، وبدایۃ المجتہد: ۹۵/۲

(۲) حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلیؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۳) حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۴) فقہاء سبعہ اور حضرت عائشہؓ کا یہی مسلک ہے۔

(۲)...... سنن دار قطنی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: المطلقة ثلاثاً، لها السكنىٰ والنفقة".

(۳)...... طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کو سن کر فرمایا "لسنا بتارکي آية من كتاب الله تعالىٰ وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول امرأة، لعلّها أوهمتْ سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنىٰ والنفقة".

یہ حدیث وجوبِ سکنیٰ ونفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوع ہے۔

فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات

رہی فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سو اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

سکنیٰ کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اوران کے گھر والوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہا سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپؐ نے ان کو عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گذارنے کی اجازت دی۔

رہا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طالب تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہٰذا حدیث مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں "لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن" کے ساتھ "إلا أن يأتين بفاحشة مبينة" کا استثناء آیا ہے اور زبان درازی بھی "فاحشۃ مبینۃ" میں داخل ہے اس کی بناء پر فاطمہ بنت قیس سکنیٰ سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہیں کے عمل سے ہوا تو وہ "فاحشۃ مبینۃ" کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔

شیخ الاسلام صاحب کی بیان کردہ توجیہ

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب ''دامت برکاتہم العالیۃ'' کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہوگئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہوگیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزاء ہے اور احتباس فوت ہوگیا۔(۱)

نکاح سے پہلے تعلیقِ طلاق کا حکم

"عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لانذر لابن آدم فیما لایملک ولاعتق له فیما لایملک، ولاطلاق فیما لایملک"

(رواه الترمذي)

اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو " أنت طالق " کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔

البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے " إن نكحتكِ فأنت طالق " تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہوجاتی ہے، لہٰذا نکاح کے بعد طلاق واقع ہوجائے گی۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک علی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے، لہٰذا نکاح کے بعد طلاق واقع نہیں ہوگی۔

مالکیہ (۲) کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے " کلما نکحتُ امرأةً فهي طالق " تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا کسی خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہوجاتی ہے مثلاً " إن نكحتُ فلانة " یا " إن نكحت من بلدة كذا أو

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۴۳۳/۳، وکذا فی کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۵۵۷، راجع للتفصیل الجامع، تکملة فتح الملهم: ۲۰۱/۱، کتاب الطلاق، مسئلة النفقة والسکنیٰ للمبتوتة.

(۲) امام اوزاعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

من قبيلة كذا " يا " إن نكحت في هذا الشهر ".(۱)

دلائلِ فقہاء

حضرات مالکیہ کے نزدیک عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کردینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو نہیں ہے۔

نیز ابراہیم نخعیؒ کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں "إذا وقت امرأة أو قبيلة جاز و إذا عمّ كل امرأة فليس بشيء ".(رواه عبدالرزاق في مصنفه:۶/۴۲۱)

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے " ولا طلاق فيما لا يملك ".

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا۔ لہٰذا حدیث باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیث باب کا محمل طلاقِ تنجیزی ہے یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر الملک ہو۔

حنفیہ کا استدلال مؤطا امام مالک کی روایت سے ہے " عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقي أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوّجها قال: فقال القاسم بن محمد: إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوّجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوّجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهر ".(۲)

عددِ طلاق میں مرد کی حریت وعدمِ حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی؟

" عن عائشةؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عددِ طلاق میں مرد کی حریت وعدمِ حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی حریت وعدمِ حریت کا؟

چنانچہ حدیث باب اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عددِ طلاق کے بارے میں بیوی کی

(۱) انظر لتفصيل المذاهب، بذل المجهود: ۱۰/۲۷۲

(۲) راجع لهذا التفصيل، درس ترمذی: ۳/۴۳۱، وكذا في الدر المنضود: ۳/۹۰، وكشف البارى، كتاب الطلاق، ص: ۳۴۹

حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلظہ ہو جائے گی اور حرہ تین طلاقوں سے، خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔(۱)

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت وعدمِ حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر آزاد ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلظہ نہ ہوگی اور اگر غلام ہے تو دو میں مغلظہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔

دلائل ائمہ

شافعیہ کا استدلال سنن بیہقی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے" الطلاق بالرجال والعدة بالنسآء".

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے، دوسرے یہ کہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ" الطلاق موکول إلی الرجال " یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب حنفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے۔

نیز سنن دار قطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے" قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان ".(۲)

خلع فسخ ہے یا طلاق؟

خلع کے معنی نزع اور اُتارنے کے ہیں اصطلاحِ شرع میں اس کو کہتے ہیں کہ شوہر بیوی کو کسی چیز کے عوض چھوڑ دے اور اپنی زوجیت سے اس کو خارج کر دے۔

خلع فسخِ نکاح ہے یا طلاق؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک خلع فسخِ نکاح ہے، امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے۔(۳)

(۱) انظر لتفصیل المذاهب ، الهداية مع فتح القدير: ۳۳۸/۳

(۲) ملخصا من درس ترمذی: ۴۴۳/۳ ، وانظر ایضاً ، الدر المنضود علی سنن ابی داؤد: ۸۹/۴

(۳) انظر لتفصیل المذاهب ، المغنی: ۵۶/۷ ، وکشف الباری ، کتاب الطلاق ، ص: ۴۷۰

دلائلِ ائمہ

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر " الطلاق مرتٰن " کے بعد کیا گیا ہے یعنی " فإن خفتم ألّا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به "، اور اس کے بعد اگلی آیت ہے " فإن طلّقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ". جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

اس کے جواب میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاقِ غیر مغلظ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوگی یا بمال، " الطلاق مرتٰن " سے جہاں طلاقِ غیر مغلظ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ آ رہی ہے اور آیت خلع سے " طلاق بالمال " کا ذکر ہو رہا ہے لہٰذا خلع " مرّتان " سے خارج نہیں، لہٰذا " فإن طلّقها " سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئے گا۔ (۱)

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیسؓ سے فرمایا " اقبل الحديقة وطلّقها تطليقة " اس میں آپؐ نے خلع کو طلاق سے تعبیر فرمایا۔ (۲)

مختلعہ عورت کی عدت کتنے حیض ہیں؟

" عن الربيع بنت معوذ بن عفراء أنها اختلعت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم أو أُمرت أن تعتدّ بحيضة " (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مختلعہ یعنی وہ عورت جس کے ساتھ خلع کیا گیا ہو، اس کی عدت کتنے حیض ہیں؟

چنانچہ حدیث باب سے استدلال کر کے امام اسحاقؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعہ کی عدت صرف ایک حیض ہے۔

جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعہ کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین

(۱) راجع للتفصیل المزید، نور الأنوار، ص: ۲۲،۲۱

(۲) درس ترمذی: ۳/۳۴۶ وانظر أیضا: الدر المنضود: ۳/۱۰۹-۱۱۰ وکشف الباری ...

حیض۔(۱)

جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "حیضۃ" سے مرادجنس حیض ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت خبر واحد ہے نص قرآنی " والمطلقات یتربّصن بأنفسھنّ ثلاثۃ قروء " کا معارضہ نہیں کرسکتی؟(۲)

والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم

اگر کسی شخص کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذاء پہنچتی ہو اور اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے۔

لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے۔خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلاوجہ فراق کیسے جائز ہوسکتا ہے۔(۳)

اغلاق کی تفسیر میں اقوال

" عن عائشۃؓ قالت:سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لاطلاق ولاعتاق فی إغلاق " (رواہ أبوداؤد)

اغلاق کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

(۱)......بعضوں نے کہا اس سے مراد جنون ہے۔

(۲)......ابوعبید ہروی نے نقل کیا ہے کہ اس سے ایک ساتھ تین طلاقیں دینا مراد ہے، کیونکہ تین طلاقیں دے کروہ اپنے اوپر طلاق کو بند کردیتا ہے اور مزید طلاق کی گنجائش اس کے پاس نہیں رہتی۔

---

(۱) انظر لتفصیل المذاھب ، المغنی: ۴۴۹/۷

(۲) انظر لھٰذین الجوابین ، الکوکب الدری: ۲۶۷/۲ ، وبذل المجھود: ۳۳۲/۱۰ ، وھذہ المسئلۃ ملخصۃ من درس ترمذی: ۱۳۵/۳

(۳) درس ترمذی: ۴۵۳/۳

(۳)......ابو عبید نے اغلاق کی تفسیر اکراہ سے کی ہے اور یہی اس کی مشہور تفسیر ہے۔

(۴)......امام احمدؒ اور امام ابوداؤدؒ نے اس کی تفسیر غضب اور غصے سے کی ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس تفسیر کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حالتِ غضب میں طلاق واقع نہیں ہوتی، حالانکہ طلاق حالتِ غضب ہی میں دی جاتی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اغلاق سے مطلقاً غضب مراد نہیں بلکہ غضب کی وہ قسم مراد ہے جس میں انسان کی عقل جاتی رہتی ہے، چنانچہ علامہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں غصہ کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

اقسامِ غضب

(۱)......پہلی قسم ایسے غصے کی ہے جو آدمی کی عقل کو بالکل زائل کر دے اور اس کو اپنی بات کا سرے سے شعور ہی نہ ہو، ایسی صورت میں بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۲)......دوسری قسم غصہ کی ابتدائی کیفیت کی ہے کہ اس میں آدمی کو شعور ہے اور جو کہہ رہا ہے اسے سمجھ رہا ہے، ایسی صورت میں بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

(۳)......تیسری قسم یہ ہے کہ غصہ میں استحکام اور شدت آگئی ہے لیکن عقل بالکلیہ زائل نہیں ہوئی تاہم غصہ کی وجہ سے وہ اپنی نیت کے مطابق کام نہیں کر سکتا اور اس دوران کوئی زیادتی اگر اس سے سرزد ہو جائے چونکہ وہ نیت کے مطابق نہیں ہوتی ہے اس لئے اس پر بعد میں اس کو پشیمانی اور افسوس ہوتا ہے یہ تیسری قسم محل نظر ہے۔

علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک اس صورت میں طلاق واقع نہ ہونا راجح ہے۔(۱)

اور علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔(۲)

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے فرمایا(۳) کہ صحیح یہ ہے کہ لفظ اغلاق کے مفہوم میں اکراہ، غضب، جنون اور ہر وہ امر شامل ہے، جس کی وجہ سے آدمی کے ہوش وحواس اور عقل سلامت نہ رہے۔(۴)

---

(۱) زاد المعاد: ۲۱۵/۶

(۲) رد المحتار علی الدر المختار، کتاب الطلاق، مطلب فی طلاق المدهوش: ۴۹۳/۲

(۳) زاد المعاد: ۲۱۵/۶

(۴) هذه المسئلة ملخصة من كشف البارى، كتاب الطلاق، ص: ۴۵۳

طلاقِ مجنون و مُکرَہ کا حکم

مجنون کی طلاق تو بالاتفاق واقع نہیں ہوتی، البتہ مُکرَہ یعنی وہ شخص جس پر زبردستی کی گئی ہو، اس کی طلاق کے بارے میں اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہؒ، امام شعبیؒ، قتادہؒ، ابراہیم نخعیؒ اور سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں کہ مُکرَہ کی طلاق واقع ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اکراہ کی وجہ سے صرف رضا فوت ہوتی ہے، اختیار فوت نہیں ہوتا لہٰذا جب اختیار باقی ہے تو طلاق واقع ہوگی۔

یہ حضرات فرج بن فضالہ عن عمرو بن شرحبیل معافری کے ایک اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ایک عورت نے اپنے شوہر کو طلاق پر مجبور کیا اور اس سے طلاق حاصل کرلی، حضرت عمرؓ کے پاس یہ مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے وہ طلاق صحیح قرار دیدی۔

حضرت ابن عمرؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ سے بھی اسی طرح کے آثار منقول ہیں۔

حضرات ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ مکرَہ کی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اکراہ کی وجہ سے اختیار نہیں رہتا اور شرعی تصرفات کا دارومدار اختیار پر ہے۔

اسی طرح یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حالت اکراہ میں کلمہ کفر کہنے کی بھی اجازت دی گئی ہے " إلا مَن أُكرِهَ وقلبه مطمئن بالإيمان ". اکراہ کی حالت میں کلمۂ کفر کہنے والے پر احکام کفر جاری نہیں ہوتے تو طلاق تو کلمۂ کفر سے بہت کم درجہ کی چیز ہے اس پر بھی طلاق کا حکم جاری نہیں ہونا چاہئے۔(۱)

طلاقِ سَکران کا حکم

طلاقِ سَکران (۲) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع ہوجائے گی۔(۳)

امام احمدؒ کا مشہور قول اور امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوگی، حنفیہ میں سے امام کرخیؒ اور امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

---

(۱) كشف الباري، كتاب الطلاق، ص: ۳۵۶، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳/۹۲

(۲) سکران اس شخص کو کہتے ہیں جو نشہ کی حالت میں مست ہو۔

(۳) امام شافعیؒ کا اصح قول بھی یہی ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ مستی اور مدہوشی کے عالَم میں ہوتا ہے، اسے پتہ نہیں چلتا کہ اس کے منہ سے کیا نکل رہا ہے اور اس کے کیا اثرات ہوں گے، قصد وارادہ کا اعتبار عقل سے ہے اور اس کی عقل زائل ہوگئی ہے۔

قائلینِ وقوعِ طلاق فرماتے ہیں کہ اس کی عقل زائل ہونے کا جو سبب ہے وہ معصیت ہے، اس لئے حکماً اس کی عقل باقی سمجھی جائے گی تاکہ اس کو تنبیہ ہو، زجر اور تنبیہ کا تقاضا یہی ہے کہ اس کی طلاق واقع ہو۔(۱)

بچے کی طلاق کا حکم

بچے کے طلاق دینے کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بچے کی طلاق واقع ہوجائے گی۔

لیکن امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ قریب البلوغ اور مراھق ہو تو اس کی طلاق واقع ہوجائے گی۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں اگر وہ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہے تو ایسے بچے کی طلاق واقع ہوجائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک بچے کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔(۲)

طلاقِ موسوِس کا حکم

" قال الإمام البخاريؒ: وما لايجوز من إقرار الموَسْوِسِ " (البخاري)

موسوس اس آدمی کو کہا جاتا ہے جس کو کثرت سے وسوسہ آتا ہو۔

اگر کسی کو طلاق کا وسوسہ آیا تو جمہور علماء کے نزدیک وسوسۂ طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ طلاق کے لئے تلفظ یا کتابت ضروری ہے اور وسوسہ میں نہ تلفظ ہوتا ہے اور نہ کتابت۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ طلاقِ موسوس اس لئے واقع نہیں ہوگی کہ اس کی نیت نہیں ہوتی۔

ابن سیرینؒ اور ابن شہاب زہریؒ فرماتے ہیں کہ موسوس نے اگر طلاق کا عزم کیا ہے تو اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق منقول ہے، قاضی ابوبکر بن عربی نے اس کو قوی بھی قرار دیا ہے۔ لیکن جمہور کا مسلک یہ نہیں ہے۔(۳)

---

(۱) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۵۷

(۲) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۶۶

(۳) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۶۰، والظر ایضاً، الدر المنضود: ۱۰۱/۳

غلطی یا بھول میں طلاق دینے والے کا حکم

غلطی یا بھول میں طلاق دینے والے کے حکم میں اختلاف ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ (۱)

حنفیہ کی دلیل مشہور حدیث ہے جس کو امام ابوداوڈؒ نے نقل کیا ہے " ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد :النكاح والطلاق والرجعة ". تو جب ہزل کا اعتبار کیا گیا ہے تو خطاء، غلط اور نسیان کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

جمہور حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے:" إن الله تجاوز عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرِهوا عليه ". (۲)

''حاملہ متوفّٰی عنہا زوجہا'' کی عدت کیا ہے؟

" عن الأسود بن أبي السنابل بن بعكك قال: وضعت سبيعة بعد وفاة زوجها بثلاثة وعشرين يوماً أو خمس وعشرين، فلمّا تعلّت تشوّقت للنكاح فأنكر عليها، فذُكِر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن تفعلْ فقد حلّ أجلها " (رواه الترمذي)

متوفّٰی عنہا زوجہا (۳) کی عدت کا بیان اس آیت میں ہے" والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشرا ". [الآية]

اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے" وأولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ ".

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں ''متوفّٰی عنہا زوجہا غیر حاملہ'' کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن، اور'' حاملہ غیر متوفّٰی عنہا زوجہا'' کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضعِ حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی'' حاملہ متوفّٰی عنہا زوجہا'' کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضعِ حمل ہو۔

---

(۱) راجع، عمدة القاری: ۲/ ۳۵۹

(۲) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۵۸

(۳) وہ عورت جس کا شوہر فوت ہو چکا ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرامؓ میں "حاملہ متوفی عنھا زوجھا" کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت أبعد الاجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابہ کرامؓ اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیثِ باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

نیز ترمذی میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے: " قالتْ :وضعتْ سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتتْ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأمرها أن تتزوّج". امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حسن" قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس روایت کو سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کرلیا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی " أولات الأحمال " پہلی آیت یعنی " والذين يتوفون منكم " کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما مرّ، جن حضرات نے ابعد الاجلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سبیعہ اسلمیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور ابعد الاجلین کو اختیار کرنے میں احتیاط بھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں "مَن شاء باهلتُه أن سورة النساء القصرىٰ(سورة الطلاق) نزلتْ بعد التي في البقرة ".

نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں " لو وضعتْ وزوجها على سريره لانقضت عدتها ويحلّ لها أن تتزوّج ". والله أعلم وعلمه أتم.(۱)

سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں؟

" عن أم عطيّةؓ قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: لايحلّ لإمرأة تؤمن بالله

(۱) ملخصا من درس ترمذی: ۳/۳۵۷، وكذا في الدر المنضود: ۳/۱۲۰، وكشف الباری، كتاب الطلاق، ص: ۵۵۲

والیوم الآخر ان تُحِدّ فوق ثلاث إلا علی زوج ...إلخ " (رواہ البخاری)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین دن سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات (۱) پر واجب ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابوثورؒ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حدیث باب

حدیث باب امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں " لا یحلّ لامرأۃ تؤمن باللہ " کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ " إحـــداد " یعنی سوگ "مرأۃ" پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور "مؤمنہ" پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔ (۲)

کیا مطلقہ عورت سوگ منائے گی؟

مذکورہ بالا تفصیل "متوفّی عنها زوجها " کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سو رجعیہ کے بارے میں تو ترکِ حداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس پر بھی حداد واجب ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جواباً فرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمتِ نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔ (۳)

---

(۱) وہ عورت جو شوہر کی وفات کی عدت گزار رہی ہو۔

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/ ۳۶۱، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۳/ ۱۵۳، وتکملة فتح الملهم: ۱/ ۲۲۵

(۳) راجع، درس ترمذی: ۳/ ۳۶۲، وشرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/ ۴۸۶، والهدایة مع فتح القدیر: ۳/ ۱۶۰

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم

"عن زینب قالت سمعت أمي أم سلمة تقول: جائت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يارسول الله! إن ابنتي توفّي زوجها وقد اشتكت عينها أفنكحلها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا، مرتين أوثلاث مرات، كل ذلك يقول: لا" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ معتدہ عورت کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حدیث باب سے استدلال کر کے ظاہریہ کہتے ہیں کہ معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں۔

حدیث باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اس عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپؐ نے اکتحال یعنی سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔

دن کے وقت سرمہ لگانے کا حکم

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں دیتے۔

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسیدؓ کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے نقل کرتی ہیں۔

"إن زوجها توفي و كانت تشتكي عينها فتكتحل بالجلاء ...... قالت عند ذلك أم سلمة: دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفّي أبوسلمة وقدجعلتُ على عينيَّ صَبِراً فقال: ماهذا ياأم سلمة ؟ فقلتُ: إنما هو صَبِر يارسول الله ليس فيه طيب، قال: إنه يشبّ الوجه فلاتجعلينه إلا بالليل وتنزعينه بالنهار" (۱). (الحديث)

---

(۱) ملخصا من درس ترمذی: ۳/۳۶۳، وانظر ایضا، شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/۴۸۷، وفتح القدیر: ۴/۱۶۳

معتدہ مطلقہ کے گھر سے نکلنے کا حکم

معتدہ مطلقہ کے گھر سے نکلنے کے بارے میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مطلقہ عورت دن کے وقت ضرورت کی بناء پر دورانِ عدت گھر سے باہر نکل سکتی ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک معتدہ مطلقہ گھر سے باہر نہیں نکل سکتی۔ (۱)

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں: "طُلِّقتُ خالتي ، فأرادتْ أن تجدّ نخلها، فزجرها رجل أن تخرج ، فأتتِ النبي صلى الله عليه وسلم فقال : اخرجي ، فجُدّي نخلك، فإنك عسىٰ أن تصدقي أو تفعلي معروفاً " یعنی حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ میری خالہ کو طلاق ہوگئی تو انہوں نے (دورانِ عدت) میں چاہا کہ اپنے باغ کا پھل کاٹ لیں، انہیں ایک شخص نے گھر سے باہر نکلنے سے منع کیا، تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں تو آپؐ نے فرمایا تم نکل کر اپنے باغ کا پھل کاٹ سکتی ہو، بہت ممکن ہے کہ تم اُسے صدقہ کرو یا دوسری کسی بھلائی میں خرچ کرو۔

ائمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کر کے فرماتے ہیں کہ مطلقہ عورت دورانِ عدت گھر سے باہر نکل سکتی ہے، جیسا کہ اس روایت میں ہے۔

حضرات حنفیہ قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں " ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبيّنة " یعنی وہ مطلقہ عورتیں گھر سے نہیں نکل سکتیں مگر یہ کہ وہ کسی واضح برائی کا ارتکاب کرلیں، اس آیت کریمہ کے عموم سے استدلال کر کے فرماتے ہیں کہ اس میں تمام مطلقات کو صراحتاً عدت ختم ہونے تک گھر سے باہر نکلنے سے منع کیا گیا ہے، لہٰذا معتدہ مطلقہ گھر سے باہر نہیں نکل سکتی۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے، اور خبر واحد سے کتاب اللہ کی تخصیص یا تقیید جائز نہیں، اور اس حدیث کی یہ تاویل بھی کی جاسکتی ہے کہ وہ احکامِ عدت کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہو۔ (۲)

(۱) الأبواب والتراجم: ۸۳/۲

(۲) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۵۶۹ ...

اُمّ ولدہ کی عدت کتنی ہے؟

"عن عمرو بن العاصؓ قال: لاتلبسوا علینا سنة نبینا صلی الله علیه وسلم، عدة المتوفیٰ عنها زوجها أربعة أشهر وعشرًا، یعني أم الولد" (رواہ ابوداؤد)

مولیٰ کے انتقال کے بعد اُمّ ولد کی مدتِ عدت میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ (روایتِ مشہورہ کے مطابق) فرماتے ہیں کہ اُمّ ولد کی عدت ایک حیض ہے، یہ حضرات موطا امام مالکؒ میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے استدلال کرتے ہیں: "عن ابن عمرؓ أنه قال في أم الولد یتوفیٰ عنها سیدها تعتدّ بحیضة".

سعید بن المسیبؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور امام احمدؒ (دوسری روایت کے مطابق) یہ فرماتے ہیں کہ اُمّ ولد کی عدت چار ماہ دس دن ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

اور حضرات حنفیہ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ اُمّ ولدہ کی عدت تین حیض ہیں، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: " إمامُنا فیه عمرؓ " کہ اس مسئلہ میں ہمارے پیشوا حضرت عمرؓ ہیں۔

حدیث باب کی توجیہ

حدیث باب مسلکِ جمہور یعنی شافعیہ مالکیہ اور حنفیہ سب کے خلاف ہے، لہٰذا اس کی توجیہ کرنا ضروری ہے، اور اس کی توجیہ میں قدرے تفصیل کی ضرورت ہے۔

چنانچہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اُمّ ولد کی دو قسمیں ہیں: ایک منکوحہ، اور ایک غیر منکوحہ۔

منکوحہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک باندی تو ہو اُمّ ولد لیکن اس کے مولیٰ نے اس کا کسی سے نکاح کر دیا ہو، اور غیر منکوحہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا نکاح کسی سے نہ ہوا ہو۔

اب اگر حدیث باب میں اُمّ ولد سے غیر منکوحہ مراد لیا جائے تو اس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں، اور اگر منکوحہ مراد لیا جائے تو پھر اس کی توجیہ ممکن ہے، کہ اس صورت میں تو موتِ مولیٰ سے عدت واجب نہ ہوگی بلکہ موتِ زوج سے عدت واجب ہوگی، اب موتِ زوج کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ موتِ زوج، موتِ مولیٰ سے پہلے ہو اس صورت میں تو اس کی عدت دو ماہ پانچ دن

ہوگی یعنی آزاد عورت کی نصف، اور اگر موتِ زوج موتِ مولیٰ کے بعد ہو تب بیشک اس کی عدت چار ماہ دس دن ہوگی، اس لئے کہ موتِ مولیٰ سے وہ اُمّ ولد حرہ اور آزاد ہوگئی، اور حرہ منکوحہ کی عدتِ وفات چار ماہ دس دن ہی ہے۔(۱)

ظہار کے معنیٰ اور حکم

ظہار اس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو یا اس کے جسم کے اہم اور مشہور جزء کو اپنی محرمات ابدیہ کے جسم کے اس جزء سے تشبیہ دے جس کی طرف نظر کرنا اس کے لئے حرام ہو جیسے اپنی بیوی سے یوں کہہ دے کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح حرام ہو یا تیرا سر یا پیٹ میری ماں کے سر یا پیٹ کی طرح ہے، ان الفاظ کہنے کے بعد اس عورت سے جماع کرنا اور بوس و کنار ہونا سب حرام ہو جاتا ہے، ہاں اگر وہ کفارۂ ظہار ادا کردے تو پھر جماع جائز ہو جائے گا، اور کفارہ کی ترتیب یہ ہوگی کہ اول تو غلام آزاد کرنا متعین ہے اگر غلام میسر نہیں تو ساٹھ دن روزے رکھے اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑیگا۔(۲)

کفارۂ ظہار میں ہر مسکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟

"عن أبي سلمة......أن سلمان بن صخر......جعل امرأته عليه كظهر امه حتى بمضي رمضان فلمامضىٰ نصف من رمضان وقع عليهاليلاً ......فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعتق رقبة ، قال لاأجد هاقال: فصم شهرين متتابعين، قال: لاأستطيع، قال: أطعم ستين مسكينا، قال: لاأجد،فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق وهو مكتل يأخذخمسة عشر صاعاًأوستة صاعاًإطعام ستّين مسكينا" (رواه الترمذي)

کفارۂ ظہار میں ہر مسکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ کفارۂ ظہار میں جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک مُد گندم دینا ہوگا، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ حدیث

(۱) النور المنضود على سنن أبي داؤد بإيضاح وبيان: ۱۶۲/۳
(۲) توضيحات شرح المشكوة: ۲۲۶/۵

باب کے واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار مُد ہوتے ہیں لہٰذا پندرہ صاع میں ساٹھ مُد ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مُد آیا۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع "کھجور" یا "جو" یا نصف صاع گندم دینا ہوگا، **کماھو فی صدقة الفطر.** (۱)

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا "فأطعِم وسقاًمن تمربين ستين مسكيناً" اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، (۲) اس لئے آپؐ نے شروع میں "أطعِم ستين مسكينا" فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد میں جب انہوں نے "لا أجد" کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپؐ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہوجانا ان کی خصوصیت تھی۔ (۳)

ایلاء کے معنی اور حکم

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، شریعت کی اصطلاح (۴) میں اس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ چار ماہ یا اس سے زائد تک اپنی بیوی کے ساتھ جماع نہیں کرے گا۔ (۵)

ایلا کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۂ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گذرنے جانے دے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق واقع ہوجائے گی یا تفریق کے لئے قضائے قاضی کی حاجت ہوگی؟

---

(۱) انظر لتفصيل المذاهب ، المغني لابن قدامة: ۷/ ۳۶۰

(۲) كمافي رواية أبي داؤد.

(۳) ملخصًا من درس ترمذی: ۳/ ۳۶۵ ، وانظر لتفصيل المسائل المتعلقة بالظهار ، الدر المنضود: ۳/ ۱۰۵

(۴) منع النفس عن قربان المنكوحة اربعة اشهر فصاعدا منعاً مؤكداً باليمين.

(۵) درس ترمذی: ۳/ ۳۶۶

احناف کے نزدیک چار ماہ گذرنے سے خود بخود طلاق واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی۔

جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک چار ماہ گذرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔(۱)

مستدلاتِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی " للذين يُؤلون من نسائهم تربُّص أربعة أشهر فإن فآئوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم " سے ہے کہ اس میں چار مہینے گذرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مدت گذرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گذارنے سے خود بخود طلاقِ بائن واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں "إذا مضت أربعة أشهر فهي واحدة وهي أحقّ بنفسها تعتدّ عدة المطلقة".

جہاں تک آیت قرآنی سے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس آیت کریمہ کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے " انقضاء الأربعة عزيمة الطلاق والفئ الجماع ".(۲)

لعان کے لغوی واصطلاحی معنیٰ

لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنیٰ میں آتا ہے۔

اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں " شهادات مؤكّدات بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حدّ القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها " کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے " أيمان مؤكّدات بالشهادات ...الخ " کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت " شهادات مؤكدات بالأيمان " ہے، اس لئے

(۱) راجع لتفصيل المذاهب ، المغنی لابن قدامة: ۳۱۸/۷

(۲) ماخوذ من درس ترمذی: ۳۶۶/۳

ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے۔اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت " أیمان مؤكدات بالشهادات " ہے،اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیت یمین کافی ہے۔(۱)

لعان کا حکم

"عن ابن عمرؓ قال: لاعَنَ رجل امرأته وفرّق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما وألحق الولد بالأم " (رواه الترمذي)

لعان کے بعد فرقت کے لئے قضائے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عندالاحناف نفس مدت کے گذرنے سے طلاق ہوجاتی ہے اور تفریقِ قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفسِ لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے۔

جبکہ ائمہ ثلاثہؒ ایلاء میں تو تفریقِ قاضی کے قائل تھے،لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں۔

بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہوجاتی ہے اگر چہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو" لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق ". یعنی یہ ایک ایسی فرقت اور جدائی ہے جو قول کی وجہ سے وجود میں آگئی ہے لہٰذا وہ طلاق کی طرح صرف زوج کے قول سے وجود میں آسکتی ہے،عورت کے قول کی ضرورت نہیں۔(۲)

حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے،جس میں " وفرّق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما " کے الفاظ آئے ہیں۔(۳)

---

(۱) راجع ، الهداية مع الحاشية : ۴۱۶/۲

(۲) راجع ، المغنی لابن قدامة : ۴۱۰/۷ ، وفتح الباری : ۵۵۸/۹

اس مسئلے میں دو اقوال اور ہیں:

(۱) ایک یہ کہ نہ نفس لعان سے فرقت واقع ہوگی اور نہ تفریقِ حاکم سے بلکہ شوہر طلاق دے گا تو فرقت واقع ہوگی۔

(۲) دوسرا یہ کہ فرقت نفسِ تہمت لگانے سے واقع ہوجائے گی ملاعان کی نوبت آئے یا نہ آئے، یہ قول ابوعبیدؒ کا ہے۔(كشف الباری، كتاب الطلاق : ۵۳۰ معزيا إلى الأبواب والتراجم : ۸۲/۲)

(۳) درس ترمذی : ۳۶۹/۳ مع الحاشية ، وانظر أيضاً ، الدر المنضود : ۱۲۲/۴ ، وكشف الباری ، كتاب الطلاق ، ص: ۵۳۰

لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ فرقتِ لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلا دیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہوگئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کردی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہوگیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

مستدلاتِ ائمہ

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کا استدلال سنن دار قطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے "المتلاعنان إذا تفرّقا لا یجتمعان أبداً".

جبکہ حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعۂ لعان میں آیا ہے " فلمّا فرغا من تلاعنهما قال عويمر: كذبتُ عليها يا رسول الله! إن أمسكتُها، فطلّقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله، قال ابن شهاب: فكانت سنة المتلاعنين ".

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہٰذا ملاعن (لعان کرنے والے) کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کرادیگا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی، کما فی العنّین۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعلِ زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی۔(۱)

جہاں تک امام ابو یوسفؒ کی مستدل روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو

---

(۱) لأن سبب هذه الفرقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كما في العنين والخلع والإيلاء.

یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ "متلاعنین" حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کاروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جا سکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے "المتلاعنان إذا تفرّقا لا يجتمعان أبداً" کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفتِ لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذفِ زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہٰذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمتِ اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی۔(۱)

تعریضاً بچے کے نسب کا انکار کرنے کا حکم

"عن أبي هريرةؓ أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله! وُلِدَ لي غلام أسود، فقال: هل لک من إبل ...الخ" (رواه البخاري)

اگر کوئی شخص صراحتاً اپنے بچے کے نسب کا انکار نہ کرے بلکہ تعریضاً انکار کرے، تعریض کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی ایسی بات ذکر کرتا ہے جس سے غیر مذکور بات معلوم ہوتی ہو، مثلاً کہے "بھئی! میرا رنگ تو کالا ہے، یہ بچہ گورے رنگ کا کیوں پیدا ہوا" اس جملہ کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ بچہ میرا نہیں ہے، اس تعریض پر لعان مرتب ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے نزدیک تعریض پر نہ حد قذف جاری ہوگی، اور نہ ہی زوجین کے درمیان لعان کرایا جائے گا البتہ تعزیراً اس کو سزا دی جا سکتی ہے۔

حضرات مالکیہ کے نزدیک تعریض کی وجہ سے لعان اور حد دونوں جاری ہوں گے۔

امام احمدؒ سے ایک روایت جمہور کے مطابق اور دوسری روایت مذہب مالکیہ کے مطابق ہے۔(۲)

حدیث باب

حدیث باب جمہور کی دلیل ہے، کہ ایک شخص (۳) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں

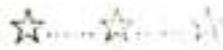
(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۴۷۱، و کذا في الدر المنضود: ۳/۱۲۷، و کشف الباري، کتاب الطلاق، ص: ۵۴۳

(۲) انظر لتفصيل هذه المذاهب، الأبواب والتراجم: ۲/۸۲

(۳) اس شخص کا نام ضمضم بن قتادہ تھا۔

حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرے ہاں ایک سیاہ لڑکا پیدا ہوا ہے (یہ تعریض تھی کہ میں تو سفید ہوں اور لڑکا سیاہ ہے تو وہ میرا بیٹا کس طرح ہو سکتا ہے) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''کیا تیرے پاس اونٹ ہیں؟'' اس نے کہا ''ہاں'' آپؐ نے پوچھا ''وہ کس رنگ کے ہیں؟'' اس نے کہا ''سرخ'' آپؐ نے پوچھا، کیا ان میں کوئی سیاہ مائل بہ خاکی رنگ بھی ہے؟'' اس نے کہا ''ہاں'' آپؐ نے فرمایا ''ایسا کیونکر ہوا؟'' اس نے کہا ''شاید کسی رگ نے اس کو کھینچا ہو، آپؐ نے فرمایا ''تو ممکن ہے کہ تیرے اس بیٹے کو بھی کسی رگ نے کھینچا ہو۔'' (۱)

☆.....☆.....☆

(۱) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۵۲۷، وانظر أيضاً، الفر المنضود: ۱۲۹/۳

کتاب البیوع و مایتعلق بها

نیلام کے جواز میں اختلافِ فقہاء

"عن أنس بن مالکؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم باع حلساً وقدحاً وقال :مَن یشتري هذا الحلس والقدح؟فقال رجل:أخذتهابدرهم،فقال النبي صلی اللہ علیه وسلم:مَن یزیدعلی درهم؟فأعطاه رجل درهمین،فباعهمامنه "(رواه الترمذي)

"بیع المزایدة" یعنی نیلام کے جواز کے بارے میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں۔

(۱)......جمہور فقہاء کے نزدیک نیلام کرنا مطلقاً جائز ہے۔

(۲)......حضرت ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نیلام مطلقاً جائز نہیں۔

(۳)......امام اوزاعیؒ کے نزدیک مال غنیمت اور مال میراث میں نیلام جائز ہے، دوسرے اموال میں جائز نہیں۔(۱)

دلائلِ فقہاء

جمہور فقہاء کا استدلال حدیث باب سے ہے جو نیلام کے جواز پر بالکل صریح ہے۔

حضرت ابرہیم نخعیؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے "نهی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم عن السوم علی سوم أخیه".

لیکن جمہور اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ " سوم علی سوم أخیه "کی ممانعت اس وقت ہے جب بھاؤ تاؤ کے نتیجے میں بائع کے دل میں اسی مشتری کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنے کا رجحان پیدا ہوگیا ہو، لیکن اگر بائع کے دل میں میلان اور رجحان پیدا نہیں ہوا بلکہ ابھی بات چیت جاری ہوتو ایسی

(۱) راجع لهذه المذاهب ، تكملة فتح الملهم : ۳۲۵/۱ ، كتاب البيوع ، مسئلة بيع المزايدة .

صورت میں یہ " سوم علي سوم أخيه " میں داخل نہیں، لہٰذا جائز ہے۔

امام اوزاعیؒ کا استدلال دار قطنی کی ایک حدیث سے ہے " نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع مَن يزيد إلافي الغنائم والمواريث " .

جمہور فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نیلام عموماً انہی دو چیزوں میں ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ دوسری چیزوں میں نیلام بالکل ممنوع ہے۔ (۱)

تلقي جلب بیع کا حکم

" عن أبي هريرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يتلقى الجلب فإن تلقاه إنسان فابتاعه فصاحب السلعة فيها بالخيار إذا ورد السوق " (رواه الترمذي)

" تلقّي الجلب " کا مطلب یہ ہے کہ کوئی تاجر باہر سے سامانِ تجارت شہر کے اندر فروخت کرنے کے لئے لا رہا ہے اور دوسرا آدمی اس کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی اس سے ملاقات کر کے وہ سامانِ تجارت اس سے خرید لے، اس کو " تلقي الجلب " اور " تلقي البيوع " بھی کہا جاتا ہے۔

حدیث باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے " تلقي الجلب " سے دو وجہ سے منع فرمایا ہے۔

ایک وجہ "ضرر" ہے کہ جو شخص شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر سے سامان خرید لے گا وہ تنہا اس سامان کا اجارہ دار بن جائے گا، پھر وہ پہلے تو ذخیرہ اندوزی کرے گا، اور جب اس سامان کی قیمت زیادہ ہو جائے گی اس وقت وہ اپنی من مانی قیمت پر بازار میں فروخت کرے گا، جس کے نتیجے میں مہنگائی ہو جائے گی اور لوگ اسی قیمت پر خریدنے پر مجبور ہوں گے، اس لئے کہ وہ سامان دوسروں کے پاس موجود نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اس میں شہر والوں کی ضرر ہے۔

ممانعت کی دوسری وجہ "غرر اور دھوکہ" ہے کہ عموماً جو لوگ شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر سے سامانِ تجارت خریدتے ہیں، اکثر و بیشتر وہ آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی دیا کرتے ہیں، اس لئے کہ آنے والے تاجر کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بازار میں اس چیز کے کیا دام چل رہے ہیں۔

(۱) انظر للتفصيل: إنعام الباري: ۶/ ۲۶۶، وتقرير ترمذي: ۱/ ۶۸

اختلافِ فقہاء

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر کو دھوکہ دیکر اور اس کو اس سامان کی غلط قیمت بتا کر اس سے وہ سامان کم داموں میں خرید لیا، لیکن جب باہر سے آنے والے تاجر شہر کے اندر داخل ہوا تب اس کو معلوم ہوا کہ مشتری نے جھوٹ بول کر اور دھوکہ دے کر کم قیمت میں وہ سامان خریدا ہے، تو کیا اس صورت میں بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

علامہ ابن حزمؒ اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بیع ہی منعقد نہیں ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں بیع منعقد ہوگی، اور اس کے ساتھ ساتھ بائع کو خیار فسخ بھی حاصل ہوگا۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ بیع تو منعقد ہو جائے گی البتہ بائع کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے یہاں خیار مغبون نہیں ہوتا۔(۱)

حدیث باب

اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

فقہاء حنفیہ نے حدیث باب کے جواب میں بہت سی تاویلات کی ہیں، لیکن کوئی تاویل قابل اطمینان نہیں ہے، کیونکہ حدیث باب کے الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کا مسلک زیادہ قوی ہے، جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام صاحبؒ کا مسلک اس حدیث کے خلاف ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ بات بھی محل کلام ہے کہ امام صاحبؒ سے عدم خیار صراحۃً ثابت ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو تو پھر غالب گمان یہ ہے کہ جس حدیث میں یہ الفاظ ہیں وہ حدیث امام صاحبؒ کو نہ پہنچی ہو۔

اس لئے صحیح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ بائع کو فسخ بیع کا اختیار حاصل ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ بائع کو اختیار ملے گا۔(۲)

---

(۱) خیار مغبون کی تفصیل آگے آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۲) راجع للتفصیل المذکور، إنعام الباری: ۳۰۵/۶، وتقریر ترمذی: ۷۳/۱، ودرس مسلم: ۳۱/۲، وراجع للمسائل المتعلقة بالتلقي والجلب، إنعام الباری: ۳۰۵/۶

بیع التمر بالرطب کا حکم

" عن عبداللہ بن یزید أن زیداً أباعیاش سأل سعداً رضی اللہ عنه......وقال سعدؓ:
سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب،فقال لِمَن حوله:
أینقص الرطب إذا یبس؟قالوا:نعم،فنھی عن ذلک " (رواه الترمذي)

"رطب" تر کھجور کو کہا جاتا ہے اور "تمر" خشک کھجور کو کہا جاتا ہے۔اس بارے میں اختلاف ہے کہ بیع التمر بالرطب جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، ان کی دلیل حدیث باب ہے کیونکہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے " بیع التمر بالرطب" کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے استفسار فرمایا کہ تر کھجوریں خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں،عرض کیا گیا جی ہاں چنانچہ آپؐ نے اس طرح لین دین سے منع فرمایا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا تماثل اور برابری کے ساتھ جائز ہے،تفاضل اور زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔(۱)

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل اس واقعہ سے واضح ہو جاتی ہے کہ جب وہ بغداد تشریف لائے تو وہاں کے علماء نے آپ سے متعدد سوالات کیے،ان میں ایک سوال یہ تھا کہ رطب کو تمر کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟امام صاحبؒ نے فرمایا کہ تماثل کے ساتھ جائز ہے۔علماء نے سوال کیا کہ جائز ہونے کی دلیل کیا ہے؟امام صاحبؒ نے وہ مشہور حدیث پڑھ کر سنادی کہ " التمر بالتمر والفضل ربا " یعنی تمر کو تمر کے ساتھ برابر کر کے بیع کرنا جائز ہے،کمی زیادتی ربا ہے۔

پھر امام صاحبؒ نے ان علماء سے سوال کیا کہ آپ حضرات یہ بتائیں کہ رطب جنس تمر سے ہے یا خلافِ جنس ہے؟اگر تمر جنس رطب سے ہے تو اس صورت میں یہی حدیث اس کے جواز پر دلالت کر رہی ہے،اور اگر تمر رطب کی جنس سے نہیں بلکہ خلاف جنس سے ہے،تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے" وإذا اختلف الأجناس فبِیعوا کیف شئتم إذا کان یداً بید ".

---

(۱) راجع،عمدۃ القاری:۲۹۰/۱۱،وإعلاء السنن:۳۱۹/۱۳،وتکملة فتح الملهم:۳۰۱/۱،کتاب البیوع،مسئلة بیع الرطب بالتمر.

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے جواب میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ مجہول ہیں، اس لئے یہ روایت قابلِ استدلال نہیں۔

اور اگر اس حدیث کو درست اور قابلِ استدلال مان لیا جائے تو اس صورت میں جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیع نسیئہ یعنی ادھار کی بیع پر محمول ہے، اس لئے کہ تمر اموالِ ربویہ میں سے ہے، اور آپس میں تبادلے کے وقت ید اً بید ہونا ضروری ہے، "نسیئہ" جائز نہیں، چنانچہ ابوداؤد اور طحاوی کی روایات میں یہ تصریح موجود ہے "انه علیه السلام نهیٰ عن بیع التمر بالرطب نسیئةً". (۱)

پھل کی بیع قبل بدوّ الصلاح وبعد بدوّ الصلاح

"عن ابن عمرؓ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع الثمار حتی یبدو صلاحها، نهی البائع والمبتاع" (رواہ مسلم)

بدوّ الصلاح کی تفسیر

حنفیہ کے نزدیک "بدو الصلاح" سے مراد پھل کا عاہت اور آفت سے مأمون ہو جانا ہے، شافعیہ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس میں حلاوت یا نضج (مٹھاس یا پکنے) کے آثار ظاہر ہو جائیں، بظاہر یہ صرف تعبیر کا اختلاف ہے، حقیقت میں دونوں کا حاصل ایک ہی ہے۔ (۲)

مسئلہ کی تفصیل

اس بات پر اجماع ہے کہ بیع الثمار قبل الظہور یعنی پھلوں کی بیع ظاہر ہونے سے پہلے باطل ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کیونکہ یہ بیع المعدوم ہے: البتہ ظہور کے بعد اس میں دو احتمال ہیں یا بیع قبل بدوّ الصلاح ہوگی یا بعد بدوّ الصلاح ہوگی، اور ہر صورت میں مندرجہ ذیل تین احتمال ہیں:

۱- بیع بشرط القطع "بائع کی طرف سے یہ شرط ہو کہ مشتری فوراً اپنا پھل درخت سے کاٹ لے۔

۲- بیع بشرط الترک "مشتری یہ شرط لگائے کہ فلاں متعین وقت تک یہ پھل درخت پر لگے رہیں

(۱) ملخصاً من، تقریر ترمذی: ۸۲/۱، و درس مسلم: ۸۷/۲، ونفحات التنقیح: ۵۹۳/۳

(۲) راجع، فتح القدیر: ۴۸۹/۵

گے۔

۳-بیع بالاطلاق "یعنی بغیر کسی شرط کے عقد ہو جائے نہ تو اس میں قطع کی شرط لگائی گئی ہو اور نہ ہی ترک کی۔

قبل بدوّ الصلاح کا حکم

لہٰذا قبل بدوّ الصلاح بیع کی مندرجہ ذیل تین صورتیں ہیں:

(۱)......بیع بشرط القطع ---- یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

(۲)......بیع بشرط الترک ---- یہ صورت بالاتفاق باطل ہے۔

(۳)......بیع بالاطلاق ---- یعنی بیع کسی قید و شرط کے بغیر ہو کہ نہ اس میں ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی، (یعني في درجة لابشرط شيء) ہو، یہ صورت اختلافی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بیع باطل ہے، جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیثِ باب کے عموم اور اطلاق سے ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں بیع قبل بدوّ الصلاح سے مطلقاً ممانعت آئی ہے۔(۱)

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلال طحاوی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ہے" عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مَن باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع ".

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشتری کے شرط لگا دینے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا، حالانکہ جس وقت درختوں کی تأبیر (پیوند کاری) ہوتی ہے اس وقت تک پھل میں بدو الصلاح نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو پھل کی بیع بدو صلاح سے پہلے جائز ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے عموم پر تو ائمہ ثلاثہ خود بھی عمل نہیں کرتے کیونکہ عموم کا تقاضا تو یہ ہے کہ بدوّ صلاح سے پہلے پھل کی کوئی بیع جائز نہ ہو خواہ

(۱) انظر للتفصيل، المغني لابن قدامة: ۴/۷۲

بشرط القطع ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ ائمہ ثلاثہ بشرط القطع کی صورت کو جائز کہتے ہیں، لہٰذا دوسری صورت جو مطلق عن الشرط ہو، نہ ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی ہو، یہ صورت بھی درحقیقت ''بشرط القطع'' ہی کی طرف راجع ہے، اس لئے کہ اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے یہ کہہ دے کہ تم اپنا پھل ابھی کاٹ کر لے جاؤ، لہٰذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آتا، اس لئے یہ صورت بھی جائز ہوگی، البتہ ''بشرط الترک'' والی صورت ناجائز ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور بیع کے ساتھ ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مفسدِ بیع ہوتی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہوگی۔

بعد بدوّ الصلاح کا حکم

بیع بعد بدوّ الصلاح کی بھی وہی تین صورتیں ہیں جو قبل بدوّ الصلاح کی ہیں، یعنی (۱) بیع بشرط القطع (۲) بیع بشرط الترک (۳) بیع بالاطلاق۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بعد بدوّ الصلاح پھلوں کی بیع تینوں صورتوں میں جائز ہے، یعنی بشرط القطع والترک والاطلاق۔

ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب کے مفہومِ مخالف سے ہے، چونکہ حدیثِ باب میں نہی قبل بدوّ الصلاح کے ساتھ مقید ہے، لہٰذا نہی اسی کے ساتھ مختص ہوگی اور جو پھل بعد بدوّ الصلاح بیچا جائے گا اس سے نہی کا کوئی تعلق نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک بعد بدوّ الصلاح میں بھی وہی تفصیل ہے جو قبل بدو الصلاح میں ہے۔ یعنی بشرط الترک ناجائز اور باقی دو صورتوں میں جائز، کیونکہ مفہومِ مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔ (۱)

''وضع الجوائح'' کی تفصیل

'' عن جابرؓ قال نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع السنين وأمر بوضع الجوائح ... إلخ '' (رواه مسلم)

---

(۱) مختصراً من نفحات التنقيح: ۲۰۲/۳، وانظر أيضا، إنعام الباري: ۳۶۷/۶، ودرس مسلم: ۸۰/۲، وتقرير ترمذي: ۸۷/۱، راجع لتفصيل هذه المسئلة، تكملة فتح الملهم: ۳۸۳/۱، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها.

اس حدیث میں دو حکم مذکور ہیں، ایک یہ کہ پھلوں اور باغات کو کئی سال کے لئے پیشگی بیچنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا حکم ''وضع الجوائح'' کا ہے'' جوائح ''جائحة کی جمع ہے، آفت اور مصیبت کو کہتے ہیں یہاں مراد آفتِ سماویہ ہے جو پھلوں پر آتی ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر متعاقدین (بائع ومشتری) نے درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع کی اور اتفاقاً کوئی آفت پہنچ گئی اور نقصان ہوگیا تو اس صورت میں ضمان بائع پر آئے گا یا مشتری پر؟ مختلف صورتیں ہیں:

(۱)...... بیع قبل بدوّ الصلاح ہوئی اور درختوں پر پھل کے ترک کے ساتھ ہوئی، اس صورت میں بالاتفاق بائع ضامن ہوگا اس لئے کہ یہ بیع بالاجماع فاسد ہے اور بائع مشتری سے ثمن کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔

(۲)...... بیع قبل بدوّ الصلاح ہوئی یا بعد بدوّ الصلاح ہوئی مگر قطع کی شرط کے ساتھ ہوئی اور ابھی بائع اور مشتری میں تخلیہ نہیں ہوا تھا کہ آفت پہنچ گئی، اس صورت میں بھی بالاتفاق بائع پر ضمان لازم ہے۔

(۳)...... اسی مذکورہ صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان تخلیہ ہوگیا اور مشتری نے پھل نہیں توڑا تھا کہ آفت پہنچی، اس صورت میں بالاتفاق مشتری پر ضمان لازم ہے۔

(۴)...... بدوّ الصلاح سے پہلے یا بعد میں بیع ہوئی اور پھل کاٹنے کے لئے وقت مقرر ہوا اور پھل کاٹنے سے پہلے آفت پہنچ گئی، اس صورت میں بھی مشتری پر ضمان لازم ہے۔

(۵)...... بدوّ الصلاح کے بعد بیع ہوئی مگر ترک وقطع میں سے کوئی شرط نہیں لگائی اور بائع ومشتری میں تخلیہ ہوگیا پھر کوئی آفت پہنچ گئی اور نقصان ہوگیا، اس صورت میں اختلاف ہے کہ ضمان کس پر آئے گا؟

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ اس صورت میں ضمان مشتری پر لازم ہے ،اور وضع جوائح کا حکم استحبابی ہے، یعنی بائع کے لئے مستحب ہے کہ وہ آفت کی وجہ سے ثمن میں کمی کرے۔

امام شافعیؒ کا قولِ قدیم اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں ضمان بائع پر لازم ہے اور وضعِ جوائح کا حکم وجوبی ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہی نقصان ثلث سے کم ہے تو وضعِ جوائح واجب نہیں ہے اور اگر نقصان ثلث یا ثلث سے زائد ہو تو پھر وضعِ جوائح واجب ہے اور یہ ضمان بائع پر لازم ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے، جس میں ہے "اصیب رجل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تصدّقوا عليه، فتصدّق الناس عليه".

اس سے معلوم ہوا کہ وضع جوائح واجب نہیں کیونکہ اگر وضع جوائح واجب تھا تو یہ شخص پھل خریدنے کی وجہ سے مدیون کیوں ہوا؟ اور اُس کے ادائے دَین کے لئے چندہ کیوں کیا گیا؟

جو حضرات وضع جوائح کا حکم وجوب کے لئے مانتے ہیں ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

لیکن اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ امر بوضع الجوائح سے مراد امر استحبابی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اُن صورتوں پر محمول ہیں جن میں ضمان بالاتفاق بائع پر ہوتا ہے۔(۱)

بیع میں شرط لگانے کا حکم

"عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايحلّ سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندک" (رواه الترمذي)

شرط کی قسمیں

شرط کی تین قسمیں ہیں:

(۱)...... ایک وہ شرط ہے جو عقد کے ساتھ مناسب اور ملائم ہو اور عقد کا مقتضی ہو تو اس قسم کی شرط لگانے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ وہ شرط مقتضائے عقد ہونے کی وجہ سے خود بخود ثابت ہوتی ہے، جیسے مشتری کے لئے ملک کی شرط لگانا کہ بیع کے بعد مشتری مبیع کا مالک ہوگا، ظاہر ہے کہ یہی عقد کا تقاضا ہے۔

(۲)...... دوسری وہ شرط ہے جو عقد کے ساتھ ملائم تو نہیں اور نہ عقد کی مقتضی ہے، لیکن اس میں نہ عاقدین کو کوئی نفع ملتا ہے اور نہ معقود علیہ کو جیسا کہ کوئی یہ شرط لگائے کہ جانور اس شرط پر دے رہا ہوں کہ اس کو آگے نہیں بیچو گے، ظاہر ہے کہ عاقدین کا اس میں نفع نہیں اور نہ معقود علیہ جانور کا، کیونکہ وہ اہل استحقاق میں سے نہیں تو اس سے بھی بیع فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ جانور کی طرف سے کوئی مطالبہ نہیں ہوتا تو اس میں نہ زیادتی بلاعوض ہے اور نہ نزاع لازم آتا ہے۔

(۱) راجع للتفصيل، درس مسلم: ۲/۱۱۳، وانعام الباری: ۶/۳۷۳

(۳)..... تیسری وہ شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور عاقدین میں سے کسی ایک کا اس میں نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ وہ انسان ہو، یعنی اہلِ استحقاق ہو، مثلاً کسی غلام کو اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو فروخت نہیں کرے گا تو اس شرط میں عاقدین کا تو کوئی فائدہ نہیں، لیکن معقود علیہ کا فائدہ ہے اور اس کی طرف سے جب اس شرط کو پورا کرنے کا مطالبہ ہوگا تو نزاع لازم آئے گا اور یہ زیادتی بلاعوض بھی ہے، اس لئے یہ شرط مفسدِ عقد ہے اور اس کے لگانے سے عقد کا ثابت شدہ حکم لغو ہو جاتا ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ فسادِ عقد کے لئے ایک ہی شرط مفسد کافی ہے یا کم از کم دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ اگر بیع میں ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو تو بیع اور شرط دونوں لغو اور باطل ہوں گے، خواہ ایک شرط لگائی جائے یا ایک سے زائد۔

جبکہ مالکیہ، حنابلہ، امام ابن ابی شبرمہؒ وغیرہ حضرات کے نزدیک ایک شرطِ فاسد سے بیع فاسد نہیں ہوگی، بلکہ فساد کے لئے کم از کم دو شرطیں ضروری ہیں۔

دلائلِ ائمہ

حضرات مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ایک تو حدیث باب میں "ولا شرطان في بيع" سے ہے، کہ اس میں تثنیہ کا ذکر احتراز کے لئے ہے اتفاقی نہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو شرط فاسد ہوں تو بیع جائز نہیں اور اگر ایک شرط فاسد غیر ملائم ہو تو جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ تثنیہ کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، چنانچہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں " نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط ".

لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ شرطِ فاسد سے بیع فاسد ہوتی ہے، خواہ ایک شرط ہو خواہ ایک سے زائد ہوں۔

جمہور کا ایک استدلال تو حضرت عمرو بن شعیبؓ کی روایت سے ہے " أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط ". اس حدیث میں تصریح ہے کہ ایک شرط لگانے کی صورت میں بھی بیع ممنوع ہے اور شرط بھی ممنوع ہے۔

عقلی اعتبار سے بھی جمہور کا مسلک راجح ہے، کیونکہ ایجاب وقبول سے بیع تام ہو جاتی ہے اور بالاجماع مبیع مشتری کی ملک میں آجاتی ہے، اب مشتری کو اختیار ہے جیسے چاہے اس میں تصرف کرے اور

ظاہر ہے کہ اس میں کسی شرط کا لگانا مقصد عقد کے منافی ہوگا اور مشتری کے اختیار میں خلل کا باعث بنے گا، لہٰذا شرط کا لگانا لغو اور ناجائز ہونا چاہیے۔(۱)

"بیع قبل القبض" کا حکم

"عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مَن ابتاع طعاماً فلا يبعه حتىٰ يستوفيه، قال: ابن عباس: وأحسب كل شيء مثله" (رواه مسلم)

مبیع کی بیع قبض کرنے سے پہلے ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور عثمان البتیؒ کے علاوہ کسی سے اس کا جواز منقول نہیں، البتہ جواز کی تعمیم و تخصیص میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک "بیع قبل القبض" کی ممانعت صرف مطعومات یعنی کھانے کی چیزوں کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا مطعومات کے علاوہ دیگر اشیاء میں ان کے نزدیک بیع قبل القبض جائز ہے۔

ان کا استدلال ان احادیث سے جن میں صرف طعام کا ذکر ہے، مثلاً "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يستوفيه".

امام اسحاقؒ کے نزدیک یہ ممانعت مطعومات کے ساتھ خاص نہیں بلکہ تمام کیلی اور وزنی چیزوں کا یہی حکم ہے، وہ ان احادیث کو جن میں طعام کا ذکر ہے معلول بعلۃ الکیل والوزن قرار دیتے ہیں۔

جبکہ شیخین یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام منقولات کا یہی حکم ہے، البتہ غیر منقول چیز میں قبل القبض تصرف جائز ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ حکم تمام منقولات و غیر منقولات سب کو شامل ہے۔

ان کا استدلال نسائی میں حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت سے ہے "قال: قلتُ: يا رسول الله! إني رجل أبتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي وما يحرم؟ قال: لا تبيعنّ شيئاً حتى تقبضه". اس حدیث میں بیع قبل القبض کی مطلقاً ممانعت کی گئی ہے۔

شیخینؒ کے مسلک کی وجہ ترجیح

شیخین کا مسلک دوسرے ائمہ سے قوی ہے، اس لئے کہ "بیع قبل القبض" کے ناجائز ہونے

(۱) نفحات التنقیح: ۶۳۸/۳، والتفصیل فی تقریر ترمذی: ۱۰۷/۱، وإنعام الباري: ۳۱۲/۶، وتکملة فتح الملهم

کی وجہ یہی ہے کہ قبض سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اور قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتی لہٰذا اس کو اس میں تصرف کا حق بھی نہیں ملے گا اور ظاہر ہے کہ غیر منقول میں یہ علت موجود نہیں، کیونکہ وہاں ہلاکت کا احتمال بہت بعید ہے، اس لئے غیر منقول کو مستثنیٰ کیا گیا۔(۱)

"بیع الحیوان بالحیوان" کا حکم

"عن سمرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة "(رواه الترمذي)

چونکہ حیوان نہ کیلی ہے، نہ عددی ہے اور نہ وزنی ہے، لہٰذا اس میں کسی بھی فقیہ کے نزدیک علتِ ربوا الفضل نہیں پائی جاتی، لہٰذا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ دست بدست ہو تو اس میں تفاضل جائز ہے یعنی ایک حیوان کو دو حیوان سے بیچ سکتے ہیں۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نسیئۃً یعنی ادھار کے طریقہ پر حیوان کی بیع حیوان سے جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسیئۃً جائز نہیں ہے۔

امام مالکؒ سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک جواز کی اور دوسری عدم جواز کی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسیئۃً بھی جائز ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے کہ ایک مرتبہ ایک لشکر کی تیاری کے موقع پر اونٹ کم پڑ گئے تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جا کر اونٹ خرید لاؤ، وہ کہتے ہیں " فكنتُ آخذُ البعير بالبعيرين إلى أجل " کہ میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے عوض خریدتا تھا ادھار کے طور پر۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو حضرت ابورافعؓ یوں نہ خریدتے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم ربا سے پہلے کا ہے، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔(۲)

۳:۱/۲۲۸، کتاب المساقاة والمزارعة، تفصیل مسئلة الشرط فی البیع۔

(۱) مختصراً من درس مسلم: ۲/۵۶، ونفحات التنقیح: ۳/۲۳۱، والتفصیل فی إنعام الباری: ۶/۲۳۹

(۲) تقریر ترمذی: ۱/۱۲۶، ودرس مسلم: ۲/۱۸۶، وانظر للتفصیل، إنعام الباری: ۶/۳۰۷

"بيع اللحم بالحيوان" کا حکم

" عن سعيد بن المسيّب مرسلاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهىٰ عن بيع اللحم بالحيوان، قال سعيد: كان مِن ميسِر أهل الجاهلية " (مشكوٰة المصابيح)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ زندہ حیوان کا تبادلہ گوشت کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اس کو مطلقاً حرام اور نا جائز قرار دیتے ہیں۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر گوشت کو حیوان کے گوشت سے زیادہ رکھا جائے کہ گوشت کے مقابلے میں گوشت آ جائے اور حیوان کے زائد حصوں کے بدلے میں اضافی گوشت آ جائے تو یہ صورت جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ گوشت کے بدلے میں زندہ حیوان کا لین دین نقداً جائز ہے ادھار جائز نہیں ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جو ان کے مدعا پر واضح ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل بیوعات کے اصولی قواعد کی رعایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ گوشت موزونی ہے اور حیوان غیر موزون ہے لہٰذا اتحادِ قدر نہ ہونے کی وجہ سے کمی بیشی کے باوجود یہاں ربو انہیں ہے لہٰذا جائز ہے۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ادھار کے لین دین پر محمول ہے اور ادھار کے عدمِ جواز کے احناف بھی قائل ہیں کہ ایک طرف چیز موجود ہو اور دوسری طرف صرف وعدہ ہو تو یہ نا جائز ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اہلِ جاہلیت اس کو جُوا بنا کر کھیلتے تھے اس لئے جُوا کو روکنے کے لئے یہ ممانعت آئی ہے۔(۱)

کیا حرمتِ ربوا "اشیائے ستہ" کے ساتھ مخصوص ہے؟

" عن عبادة بن الصامتؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الذهب بالذهب

(۱) توضیحات: ۳/۴۷۰ معزیاً إلى المرقات: ۶/۶۲، ونفحات التنقیح: ۳/۵۹۶

مثلاً بمثلٍ والتمر بالتمر مثلاً بمثلٍ ... الخ" (رواه الترمذي)

اس حدیث میں مندرجہ ذیل چھ اشیاء کی بیع ہم جنس سے ہونے کی صورت میں تفاضل اور نساء کو حرام کیا گیا ہے، اور ان کو اموالِ ربویہ کہا جاتا ہے، اگر اموالِ ربویہ کی بیع ایک دوسرے کے عوض میں اس طرح ہو کہ وہ ہم جنس نہ ہوں، مثلاً سونے کی بیع چاندی سے، تو تفاضل جائز اور نساء حرام ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔

وہ چھ اشیاء یہ ہیں: ۱-سونا، ۲-چاندی، ۳-گندم، ۴-جو، ۵-تمر، ۶-نمک۔

فقہاء کا اختلاف اس میں ہے کہ یہ مذکورہ بالا حکم ان اشیائے مذکورہ ہی کے ساتھ خاص ہے یا معلول بالعلۃ ہے کہ دیگر جن اشیاء میں یہ علت پائی جائے ان بھی یہی حکم ہو؟

حضرت طاؤسؒ، قتادہؒ، داؤد ظاہریؒ، شعبیؒ، مسروقؒ اور عثمان البتیؒ نے پہلا مذہب اختیار کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ان اشیائے ستہ کے سوا کسی شی کی بیع میں تفاضل یا نساء ممنوع نہیں، منکرین قیاس کا یہی مذہب ہے۔

لیکن قیاس کو حجت ماننے والے تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حکم معلول بالعلۃ ہے، اور مذکورہ اشیائے ستہ میں منحصر نہیں، جن دیگر اشیاء میں علتِ ربا پائی جائے گی ان میں بھی تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا، پھر ان حضرات میں اُس علت کی تعیین میں اختلاف ہوا۔

علتِ ربوا کی تعیین میں اختلاف

امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور متعدد دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ علت "قدر مع الجنس" ہے یعنی سونے اور چاندی میں وزن ہے مع التجانس، اور باقی چار اشیاء میں کیل ہے مع التجانس، چنانچہ ان کے نزدیک کسی بھی کیلی یا وزنی چیز کی بیع جب ہم جنس سے ہوگی تو تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا، اور ربا متحقق ہو جائے گا، اگرچہ وہ شی مذکورہ بالا چھ اشیاء کے علاوہ ہو۔

امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ علتِ ربا سونے اور چاندی میں "ثمنیت" (۱) ہے مع التجانس، اور باقی اشیائے اربعہ میں "طعم" ہے مع التجانس۔

مالکیہ کے نزدیک علتِ ربا سونے چاندی میں ثمنیت ہے مع التجانس، اور باقی اشیائے اربعہ میں

(۱) "ثمنیت" سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز ثمن بنانے کے لائق ہو، اور "طعم" سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز کھانے کی چیزوں کی قسم سے ہو۔

علت "ادخار" ہے مع التجانس،(۱) اور بعض مالکیہ نے "ادخار" کے ساتھ "اقتیات" کی بھی قید لگائی ہے، چنانچہ اگر کوئی چیز ذخیرہ کئے جانے کے قابل ہو، مگر وہ غذا کے قبیل سے نہ ہو تو تفاضل بعض مالکیہ کے نزدیک حرام ہوگا، بعض کے نزدیک نہیں۔(۲)

دلائلِ ائمہ

جہاں تک امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے حرمت کی جو علت بیان فرمائی ہے، اس کی تائید میں ان کے پاس کوئی نص نہیں ہے، بلکہ انہوں نے یہ علت اپنے اجتہاد سے متعین فرمائی ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ نے جو علت بیان فرمائی ہے یعنی قدر اور جنس کا پایا جانا اس کی تائید مستدرک حاکم کی روایت سے ہوتی ہے، چنانچہ وہاں اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں "وکذلک مایکال ویوزن" یعنی یہی حکم ان چیزوں کا ہے جن کو کیل اور وزن کیا جاسکتا ہو، یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ اشیائے ستہ کے علاوہ جن چیزوں میں یہ حکم جاری کیا جائے گا وہ کیل یا وزن کی بنیاد پر جاری کیا جائے گا۔(۳)

تأبیر سے پہلے اور بعد درخت کی بیع کا حکم

"عن ابن عمرؓ قال قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَن ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع ...الخ" (رواه مسلم)

جس درخت پر پھل لگا ہوا ہو اس کی بیع کی تین صورتیں ہیں:

(۱)......ایک یہ کہ درخت کے ساتھ پھل کی بیع بھی ہو، اس صورت میں بالاتفاق پھل مشتری کو ملے گا، حدیث میں "إلا أن يشترط المبتاع" سے بالاتفاق یہی صورت مراد ہے۔

(۲)......دوسری صورت یہ ہے کہ عقد میں صراحت کردی جائے کہ پھل بائع کا رہے گا، بیع صرف درخت کی ہوئی، اس صورت میں پھل بالاتفاق بائع کا ہوگا۔

---

(۱) "ادخار" کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور وہ چیز خراب ہونے والی نہ ہو، اور "اقتیات" کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو۔

(۲) درس مسلم للأستاذ المحترم: ۱۶۶/۲، ۱۶۷

(۳) انظر للتفصيل، إنعام الباري: ۳۲۳/۶، وتقرير ترمذی: ۱۳۲/۱، كليهما لشيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني أطال الله بقائهم.

(۳)..... تیسری صورت یہ ہے کہ عقد مطلقاً درخت کا ہو، پھل کا اس میں نفیاً یا اثباتاً کوئی ذکر نہ ہو، حدیث میں " مَن ابتاع نخلا بعدأن تؤبر فثمرتهاللذي باعها " سے یہی صورت مراد ہے، اور اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اختلافِ فقہاء

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، خواہ بیع تأبیر (پیوندکاری) سے قبل ہو یا بعد میں۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر بیع تأبیر کے بعد ہوئی تو پھل بائع کا ہے، اور اگر پہلے ہوئی تو مشتری کا ہوگا۔(۱)

قبل التأبیر کی صورت میں پھل مشتری کے ہونے پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیثِ باب کے مفہومِ مخالف سے ہے کہ اس میں "بعدأن تؤبر" کی قید احترازی ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر قبل التأبیر بیع ہوگئی تو پھل بائع کا نہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ مفہومِ مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

حنفیہ کی دلیل میں صاحب ہدایہ نے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع روایت ذکر کی ہے " إن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: مَن اشتریٰ أرضاًفیهانخل فالثمرة للبائع إلاأن یشترط المبتاع ".(۲)

اس حدیث میں مؤبر اور غیر مؤبر کی کوئی قید نہیں، بلکہ اس میں فرمایا گیا ہے کہ مطلقاً پھل بائع کا ہے، خواہ بیع قبل التأبیر ہوئی ہو یا بعد التأبیر۔(۳)

خیارِ مجلس میں اختلافِ فقہاء

" عن ابن عمرؓ قال: سمعت رسول اللهﷺ صلی الله علیه وسلم یقول: البیّعان بالخیار مالم یتفرّقا أویختارا...الخ " (رواه الترمذي)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے اس حدیث سے خیارِ مجلس کے ثبوت پر استدلال کیا ہے کہ بائع اور

(۱) انظر للتفصیل، عمدة القاري: ۱۲/۱۲
(۲) المبسوط للسرخسيؒ: ۱۳۵/۳۰
(۳) انظر للتفصیل، درس مسلم: ۹۵/۲، وإنعام الباري: ۳۷۹/۶، ونفحات التنقیح: ۶۳۲/۳

مشتری دونوں کے لئے خیار مجلس ملتا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں تفرق سے مراد تفرق بالابدان (یعنی بائع و مشتری کا جدا ہونا) ہے، ان کے نزدیک بیع صرف ایجاب وقبول سے لازم نہیں ہوتی بلکہ ایجاب اور قبول کے بعد مجلس کی بقاء تک عاقدین (بائع و مشتری) میں سے ہر ایک کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

ان کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بیع ایجاب وقبول سے لازم ہو جاتی ہے، لہٰذا وہ عاقدین کے لئے خیار مجلس کے قائل نہیں ہیں، ان کا استدلال اس آیت کے عموم سے ہے، "یا أیها الذین آمنوا أوفوا بالعقود".

وجہ استدلال یہ ہے کہ عقد ایجاب اور قبول سے تام ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کا ایفاء اس آیت کی رُو سے لازم ہوگا، اور خیار مجلس اس کے منافی ہے۔

اور قیاس سے بھی حنفیہ اور مالکیہ کی تائید ہوتی ہے وہ اس طرح کہ نکاح، خلع، عتق علیٰ مال اور کتابت، یہ چاروں عقودِ معاوضہ ہیں، ان میں بالاتفاق کسی کے نزدیک خیارِ مجلس نہیں ہوتا، اور بیع بھی ایک عقدِ معاوضہ ہے، لہٰذا اس میں بھی خیارِ مجلس نہ ہونا چاہئے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں خیار سے مراد خیار قبول ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ "بیع" کا لفظ حقیقۃً بائع اور مشتری پر اسی وقت تک صادق آتا ہے جب تک وہ فعلِ بیع یعنی ایجاب وقبول میں مشغول ہوں، جب ایجاب اور قبول سے فارغ ہو گئے تو وہ حقیقۃً "بیع" نہیں رہے، لہٰذا "البیعان" کو حقیقت ہی پر محمول کیا جائے گا، اور مطلب یہ ہوگا کہ دو آدمی جب تک فعلِ بیع یعنی ایجاب وقبول میں مشغول ہیں اس وقت تک ان میں سے ہر ایک کو ردّ و قبولِ بیع کا خیار حاصل ہے، اور یہی "خیار قبول" ہے۔

اور "مالم یتفرّقا" کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد تفرّق بالاقوال ہے نہ بالابدان۔(۱)

خیارِ مغبون میں اختلافِ فقہاء

"عن ابن عمرؓ یقول: ذکر رجلٌ لرسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم انه یُخدَع فی البیوع، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: مَن بایعتَ فقل: لاخلابة، فکان إذا بایع

(۱) والتفصیل فی درس مسلم: ۲/۶۷، وإنعام الباری: ۶/۲۱۸، ونفحات التنقیح: ۳/۵۶۳، وتقریر ترمذی: ۱/۱۵۷

یقول: لاخلابة " (رواہ مسلم)

"خیارِ مغبون" سے مراد یہ ہے کہ جو شخص " مسترسل " ہو یعنی بیوع کے معاملے میں بصیرت نہ رکھتا ہو، دھوکا لگ جاتا ہو، ایسے شخص کو اگر عقد میں دھوکا لگ جائے تو اس کو بیع فسخ کرنے کا خیار ملے گا یا نہیں؟

چنانچہ حضرات حنابلہ اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ "خیارِ مغبون" ملے گا یعنی جو شخص "مسترسل" ہو اس کو اگر عقد میں دھوکا لگ جائے تو اس کو خیار ملے گا کہ وہ چاہے تو عقد کو فسخ کردے۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ حضرت حبان بن منقذؓ بیوع کے معاملے میں صاحبِ بصیرت نہیں تھے، معاملہ کرتے وقت صرف " لا خلابة " کہہ دیتے تھے اور جب کبھی نقصان ہو جاتا تھا تو تین دن کے اندر اندر بیع کو فسخ کر دیتے تھے۔

جبکہ حضرات حنفیہ، شافعیہ اور اکثر مالکیہ کے نزدیک خیارِ مغبون نہیں ملے گا، خواہ وہ شخص مسترسل ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ عقد آپس کی رضامندی سے محل پر واقع ہوا ہے اور متعاقدین (بائع ومشتری) عاقل بالغ ہیں، لہٰذا یہ بیع بھی دوسری بیوع کی طرح لازم ہوگی۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت حبان بن منقذؓ کے ساتھ خاص ہے، یعنی یہ خیار صرف انہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا، ہر مسترسل کے لئے نہیں تھا، اور خصوصیت کی دلیل وہ حدیث ہے جو مستدرک حاکم میں مروی ہے کہ حضرت حبان بن منقذؓ نے فرمایا: " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خيّرني في بيعي " یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنی بیع میں اختیار دیا ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت حبان بن منقذؓ جو خیار استعمال فرماتے تھے وہ خیارِ شرط تھا، خیارِ غبن نہیں تھا، اور ان کا " لا خلابة " کہنا لوگوں میں معروف تھا کہ ان کی اس سے مراد تین دن کا خیار ہے، گویا یہ لفظ ان کے لئے خیار الشرط کے معنی میں بطور اصطلاح استعمال ہوتا تھا، کیونکہ متعدد روایات میں صراحت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیئے گئے خیار کی مدت تین یوم مقرر فرمائی تھی، حالانکہ تین دن کے ساتھ خیارِ شرط ہی مقید ہوتا ہے، خیارِ غبن اس کے قائلین کے نزدیک بھی تین دن کے

ساتھ مقید نہیں ہوتا مثلاً سنن ابن ماجہ میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذؓ سے فرمایا تھا کہ: " إذا أنت بايعتَ فقل: لا خلابة، ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال ". پس معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو " لا خلابة " کہہ کر خیارِ شرط رکھنے کی تلقین فرمائی تھی۔ (۱)

خیارِ شرط میں اختلافِ فقہاء

خیارِ شرط کی مشروعیت پر اتفاق ہے، البتہ اس کی مدت میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک خیارِ شرط صرف تین دن تک ہے اس سے زیادہ نہیں۔

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک خیارِ شرط کے لئے کوئی متعین مدت نہیں بلکہ عاقدین کے صوابدید پر محمول ہے جس مدت پر وہ راضی ہوں وہی مدت ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک خیارِ شرط کے لئے کوئی مدت متعین نہیں بلکہ مبیعات کے مختلف ہونے سے "مدتِ خیار" بھی مختلف ہوتی ہے۔ (۲)

دلائلِ ائمہ

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا استدلال مصنف عبدالرزاق میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے کہ ایک آدمی نے اونٹ خریدا اور اپنے لئے چار دن تک خیار کی شرط لگائی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع کو باطل قرار دے کر فرمایا: " الخيار ثلاثة أيام ". اسی طرح دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: " عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الخيار ثلاثة أيام ".

حضرت امام احمدؒ اور حضرات صاحبینؒ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے کہ: " أنه أجاز الخيار إلى شهرين ".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے اور احادیث مرفوعہ کے معارض ہونے کے

---

(۱) ملخصاً من درس مسلم: ۲/۴۳، وانظر ایضا، تکملة فتح الملهم: ۱/۳۷۹، کتاب البیوع، باب من یخدع فی البیوع. مبحث فی خیار المغبون.

(۲) انظر لتفصیل المذاهب، المغنی لابن قدامة: ۳/۱۸

بات قابل استدلال نہیں۔

امام مالک کا استدلال اس سے ہے کہ چونکہ خیار شرط مشروع ہی غور وفکر کے لئے ہوا ہے کہ مبیع کے بارے میں غور کیا جائے اور ظاہر ہے کہ مبیعات غور وفکر کے لحاظ سے متفاوت ہیں سب کی حیثیت ایک جیسی نہیں، لہٰذا اس مدت کا مدار بھی مبیع پر ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ خیارِ شرط خلافِ قیاس مشروع ہوا ہے، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور تین دن سے زائد کا جواز کسی حدیثِ مرفوع میں نہیں آیا، اس لئے یہ صرف اپنے مورد پر منحصر رہے گا، وھو ثلاثة أيام .(۱)

مسئلہ مصرّاۃ میں اختلافِ فقہاء

" عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :من اشترى مصرّاة فهو بالخيار إذا حلبها، إن شاء ردّها ورد معها صاعاً من تمر "(رواه الترمذي)

مصرّاۃ، تصریہ (مصدر) سے اسم مفعول ہے، یعنی وہ بکری جس کا دودھ ایک دو روز تھن میں جمع رہنے دیا جائے، تا کہ اس کے تھن بھر جائیں، اور خریدار اُسے بہت زیادہ دودھ دینے والی سمجھ کر زیادہ قیمت میں خرید لے، اور یہی عمل اگر اونٹنی میں کیا جائے تو اس عمل کو "تحفیل" اور اونٹنی کو "محفلہ" کہا جاتا ہے۔

حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ جس نے شاۃ مصرّاۃ خریدی، اور دودھ نکال کر استعمال کر لیا، بعد میں پتہ لگا کہ یہ مصرّاۃ ہے تو اس مشتری کو اختیار ہے، چاہے تو وہ تین دن کے اندر اس کو واپس کر دے، البتہ تین دن کے دوران اس مشتری نے اس بکری کا جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں بائع کو ایک صاع کھجور بھی واپس کرے۔

اختلافِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "مصرّاۃ" بکری یا "محفلہ" اونٹنی خریدنے والے مشتری کو تین دن کا اختیار ملے گا، چاہے تو اس کو اپنے پاس رکھے یا واپس کر دے اور ساتھ میں ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے۔

---

(۱) راجع، درس مسلم: ۷۸/۲، ونفحات التنقیح: ۵۶۹/۳، وإنعام الباری: ۲۱۵/۶، وتكملة فتح الملهم: ۳۸۱/۱، كتاب البيوع، مبحث في خيار الشرط.

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بکری بائع کو واپس کرے، البتہ مشتری رجوع بالنقصان کرسکتا ہے۔

اختلاف کا خلاصہ

اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث باب کے دو جزو ہیں، ایک خیار رَدّ اور دوسرا رَدّ کی صورت میں ایک صاع تمر دینا۔

شوافع تو اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے دونوں جزو کو اختیار کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں جزو کے خلاف عمل کرتے ہیں، نہ رد کا اختیار دیتے ہیں اور نہ صاع تمر کے رد کا حکم دیتے ہیں۔(۱)

امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ حدیث کے پہلے جزو پر تو عمل کرتے ہیں کہ مشتری کو رَد کا اختیار دیتے ہیں لیکن دوسرے جزو یعنی مبیع کے ساتھ ایک صاع تمر کا رد بھی ضروری ہے، اسے اختیار نہیں کرتے۔

البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صاع کا لوٹانا ضروری نہیں ہے لیکن غالب قوت بلد (۲) میں سے ایک صاع کا لوٹانا ضروری ہے، خواہ وہ کھجور ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور جنس۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جتنا دودھ مشتری نے اس مصراۃ بکری سے نکالا ہے اس کی قیمت لوٹانا ضروری ہے۔

دلائلِ ائمہ

بہر حال حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ کسی نہ کسی حد تک حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں، اور مشتری کو خیارِ رَد دیتے ہیں، اور ساتھ میں ایک صاع تمر واپس کرنے کے بھی قائل ہیں، ان کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

حنفیہ اور ان کے موافقین نے اس حدیث کو سنداً صحیح اور قوی ماننے کے باوجود اس پر عمل نہیں کر سکے، جس کی متعدد وجوہ ہیں:

(۱)......ایک وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث خبرِ واحد ہے اور شریعت کے ایسے قاعدہ کلیہ کے معارض ہے

(۱) راجع لتفصیل مذھب الأحناف، فیض الباری مع الحاشیة: ۳/۲۲۹

(۲) یعنی اس شہر میں جو غذا غالب ہو اس میں سے ایک صاع کا دینا واجب ہے۔

جو قرآن کریم اور اجماع سے ثابت ہے، وہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمان بالمثل ہوتا ہے۔

۱-لقولہ تعالیٰ: فمنِ اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیہ بمثل مااعتدیٰ علیکم.

۲-وقولہٗ تعالیٰ: وجزآء سیّئۃٍ سیّئۃٌ مثلھا.

۳-وقولہٗ تعالیٰ: وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل عُوقِبتم بہٖ.

ان آیات کریمہ سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کا ضمان اس کے مثل سے کم یا زیادہ واجب نہیں ہوتا، اور حدیث مصرّاۃ میں ظاہر ہے کہ لبن (دودھ) کے مقابلے میں جو صاعٌ من تمر ہے وہ لبن کا نہ مثل صوری ہے، نہ معنوی۔

(۲)......حدیث مصرّاۃ پر عمل نہ کرسکنے کی ایک وجہ امام طحاویؒ نے بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: " الخراج بالضمان "، "نفع (کا استحقاق) ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے"۔

یعنی جو چیز کسی کے ضمان میں ہو اس کا نفع لینا اُس کا حق ہے۔ اور حدیث مصرّاۃ اس حدیث کے معارض ہے، جس کی وجہ آگے وجہ نمبر (۳) میں آرہی ہے۔

(۳)......حدیث مصرّاۃ پر عمل نہ کرسکنے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ قیاس بھی اس کے معارض ہے، کیونکہ جو دودھ مشتری نے استعمال کیا، اس میں سے کچھ تو وہ ہے جو جانور کے تھنوں میں بوقتِ عقد موجود تھا اور تبعاً وہ بھی معقود علیہ تھا، اور کچھ دودھ بعد میں مشتری کی ملک میں پیدا ہوا جو معقود علیہ نہیں، پس اگر مشتری بکری واپس کرتا ہے تو تین حال سے خالی نہیں، کہ یا تو اس پورے دودھ کا جو اس نے پیا، عوض دے یا بالکل نہ دے، یا صرف اتنے دودھ کا عوض دے جو عقد کے وقت تھنوں میں موجود تھا، اور یہاں تینوں صورتیں متعذر ہیں۔(۱)

اس لئے کہ پہلی صورت میں مشتری کی حق تلفی ہے، کیونکہ اس لبنِ محلوب کا ایک حصہ جو عقد کے بعد پیدا ہوا وہ اس کی اپنی ملکیت اور ضمان میں تھا، اُسے استعمال کرنا اس کا حق تھا، اس حدیث کی وجہ سے " الخراج بالضمان "۔

اور دوسری صورت میں بائع کی حق تلفی ہے، کیونکہ لبنِ محلوب کا جو حصہ تھنوں میں عقد کے وقت موجود تھا وہ بھی معقود علیہ تھا جو بائع کو واپس نہیں ملا، حالانکہ فسخِ بیع کی شرط یہ ہے کہ عوضین میں کمی بیشی نہ ہو۔

(۱) راجع، عمدۃ القاری: ۱۱/۲۷۱

اور تیسری صورت اس لئے متعذر ہے کہ لبنِ محلوب میں یہ امتیاز ممکن نہیں کہ کتنا دودھ عقد کے وقت موجود تھا اور کتنا بعد میں پیدا ہوا؟ لہٰذا فسخ متعذر ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اسے منسوخ قرار دیا جائے ان آیات قرآنیہ اور حدیث صحیح سے جو اوپر بیان کی گئیں، یا یوں کہا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم عام امت کے لئے نہیں بلکہ کسی خاص قضیہ اور فیصلہ میں نامعلوم وجوہ کی بناء پر کسی خصوصیت کے باعث فرمایا تھا، اور حکم چونکہ غیر مدرک بالقیاس ہے اور اس کی لِمّ اور نوع ہمیں معلوم نہیں، اس لئے یہ اپنے موردِ مخصوص پر مقتصر رہا، اور اس کو متعدی کرنا جائز نہیں۔

اور تیسرا احتمال اس حدیث میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص واقعے میں یہ فیصلہ متخاصمین کے درمیان بطورِ تشریع یا بطورِ قضاء کے نہ کیا ہو، بلکہ ارشاد اور مشورے کے طور پر اصلاح بین الأخوین کے قبیل سے کیا ہو(۱)، واللہ اعلم۔

انتفاع بالمرہون کا حکم

"عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الظهر يركب إذا كان مرهوناً ولبن الدر يشرب إذا كان مرهوناً، وعلى الذي يركب ويشرب نفقته" (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مرتہن کے لئے شئ مرہون سے انتفاع حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟(۲)

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی جانور دوسرے کے پاس رہن رکھوایا، تو مرتہن کے لئے جائز ہے کہ اگر وہ سواری کا جانور ہے تو اس پر سواری کرے، اور اگر دودھ دینے والا جانور ہے تو اس کا دودھ پئے، بشرطیکہ اس جانور کا چارہ اور دوسرے مصارف بھی مرتہن خود برداشت کرے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

---

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة، شرح الطيبي: ۹۷/۶

(۱) هذه المسئلة ملخصة من درس مسلم: ۳۸/۲، وتقرير ترمذی: ۱۷۰/۱، وانظر ايضاً، نفحات التنقيح: ۶۱۸/۳، وإنعام الباری: ۲۹۰/۶

لیکن جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ انتفاع بالمرہون مرتہن کے لئے کسی حال میں جائز نہیں، اگر جانور رہن ہے تو مرتہن کے لئے اس پر سوار ہونا یا اس کا دودھ پینا جائز نہیں، کیونکہ یہ "کُلّ قرض جرّ نفعاً" میں داخل ہو جائے گا، البتہ اس جانور کا خرچہ مرتہن پر واجب نہیں بلکہ راہن پر واجب ہے۔

جمہور کی دلیل ایک تو یہی حدیث ہے یعنی "کل قرض جر نفعاً فھو ربوا"۔

اور ایک حدیث مستدرک حاکم میں حضرت سمرہ بن جندبؓ سے مروی ہے: "لایُغلَق الرهن من الراهن، له غنمه وعليه غرمه" راہن کو رہن سے بند نہیں کیا جا سکتا، یعنی مرتہن راہن کو رہن سے منتفع ہونے سے نہیں روک سکتا، اس لئے کہ اس رہن کے فوائد راہن ہی کے لئے ہیں، مرتہن کے لئے نہیں۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دودھ پینا اور سواری کرنا نفقہ اور خرچے کے مقابل ہوگا، لہٰذا مرتہن جتنا خرچہ کرے، اتنی سواری کرلے یا دودھ پی لے، گویا یہ اجازت مقدار نفقہ کے ساتھ مقید ہے، علی الاطلاق نہیں ہے۔(۱)

سونے اور غیر سونے سے مرکب چیز کی بیع کا حکم

"عن فضالة بن عبيدؓ قال: اشتريتُ يوم خيبر قلادة باثني عشر ديناراً، فيها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت فيها أكثر من إثني عشر ديناراً، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: لاتُباع حتى تُفصَل" (رواه الترمذي)

حضرت فضالہ بن عبیدؓ فرماتے ہیں کہ میں نے غزوۂ خیبر کے دن ایک ہار بارہ دینار میں خریدا، اس ہار میں سونا تھا اور کوڑیاں تھیں، چنانچہ جب بعد میں، میں نے اس کا سونا الگ کیا تو دیکھا کہ اس کا سونا بارہ دینار سے زیادہ وزن کا ہے، میں نے یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اس کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں جب تک اس کا سونا الگ نہ کر لیا جائے۔

علامہ نوویؒ نے اس حدیث سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے اس قول پر استدلال کیا ہے کہ جو سونا کسی اور چیز کے ساتھ مرکب ہو (جیسا کہ اس قلادہ (ہار) میں تھا جس کا ذکر حدیث باب میں آیا ہے) اس

(۱) ملخصاً من تقریر ترمذی: ۱/۱۷۵، والتفصيل في إنعام الباري: ۷/۲۳۰، ونفحات التنقيح: ۳/۶۵۰

کی بیع منفرد سونے سے جائز نہیں، خواہ مرکب سونا منفرد سونے سے زیادہ ہو یا کم، الا یہ کہ مرکب سونے کو دوسری چیز سے الگ کرلیا جائے، تو اس صورت میں تماثل اور برابری کے ساتھ بیع جائز ہوگی، اور یہی حکم ان کے نزدیک باقی تمام اموالِ ربویہ کا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسے مرکب سونے کی بیع اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس کے مقابلے میں منفرد سونا یقیناً زائد ہو، کیونکہ اس صورت میں زائد سونا اس چیز کے عوض میں ہوگا جس کے ساتھ بیع کیا جانے والا سونا مرکب ہے، پس بیع الذهب بالذهب میں تفاضل لازم نہ آئے گا، اور اگر منفرد سونا مرکب سونے کے برابر یا اس سے کم ہو تو بیع باطل ہے کیونکہ برابر ہونے کی صورت میں بھی تفاضل لازم آتا ہے، اس لئے کہ سونے کے عوض میں تو سونا ہو گیا اور جس چیز کے ساتھ بیع کیا جانے والا سونا مرکب ہے وہ خالی عن العوض رہ گیا، اور اگر مرکب سونے کی مقدار معلوم نہ ہو تب بھی حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد ہے۔ خلاف الزفرؒ

امام مالکؒ کا مذہب اس مسئلے میں یہ ہے کہ مرکب سونا اگر غیر ذہب کے تابع ہو تو اس کی بیع مطلقاً جائز ہے، اور تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سونا غیر ذہب کا ثلث یا ثلث سے کم ہو، پس ایسی تلوار کی بیع سونے کے عوض مطلقاً جائز ہے جس کو سونے کے نقش و نگار سے مزین کیا گیا ہو، بشرطیکہ اس میں لگا ہوا سونا، تلوار کے باقی اجزاء کے ثلث سے زائد نہ ہو۔

حدیث باب کا جواب

حنفیہ کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس قلادہ کی سونے کے عوض بیع کرنے سے اس میں ممانعت فرمائی گئی ہے، اس میں حدیثِ باب ہی کی صراحت کے مطابق سونا ۱۲ دینار سے زیادہ تھا، اور ثمن (منفرد سونا) ۱۲ دینار تھا، اور اس صورت کو ہم بھی جائز نہیں کہتے، لہٰذا ہمارا مذہب اس حدیث کے خلاف نہیں، اور ظاہر ہے کہ حدیث باب میں " لاتُبَاع حتی تُفصَل " فرمانے کی علت تفاضل سے اجتناب ہے، اور یہ اجتناب اسی صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے جسے ہم نے جائز قرار دیا ہے۔

اس بارے میں خود حنفیہ کا استدلال آثار صحابہ اور آثار تابعین سے ہے جن میں انہوں نے وہی بات فرمائی جو امام ابو حنیفہؒ نے فرمائی ہے، یعنی ان آثار کے اندر انہوں نے علی الاطلاق اس بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا، بلکہ یہ فرمایا کہ ثمن (منفرد سونا) اگر مرکب سونے کے مقابلے میں زیادہ ہو تو بیع جائز ہے۔

یہ اختلاف صرف سونے کا نہیں ہے بلکہ چاندی میں بھی یہی اختلاف ہے، چنانچہ '' سیف محلی ''

کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، اور اس مسئلے کا ایک نام "مسئلۃ مدّ عجوۃ" بھی ہے۔(۱)

بیع السلم حالاً بھی جائز ہے یا نہیں؟

"عن ابن عباسؓ قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینة وهم يُسلِفون في الثمار السنة والسنتين والثلاث، فقال: مَن أسلف في شيء فليُسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (متفق علیہ)

بیع سلم کے جواز پر اتفاق ہے البتہ جواز کے لئے چند شرائط ہیں:

(۱) رأس المال (ثمن) کی جنس، نوع، وصف اور مقدار کو بیان کر دیا گیا ہو۔

(۲) رأس المال (ثمن) نقد ہو۔

(۳) مسلم فیہ (مبیع) کی جنس، نوع، وصف اور مقدار کو بیان کر دیا گیا ہو۔

(۴) مسلم فیہ ادھار ہو۔

(۵) مسلم فیہ کے تسلیم کرنے کی جگہ متعین ہو۔

(۶) مسلم فیہ حاصل کرنے پر قدرت ہو۔

(۷) مسلم فیہ ان چیزوں میں سے ہو جو تعیین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں۔

ان شرائط میں بعض اتفاقی ہیں اور بعض اختلافی، اور اختلافی شرائط میں سے ایک شرط مسلم فیہ کا مؤجل (ادھار) ہونا ہے، ہم صرف اسی شرط کو تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے۔

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مسلم فیہ اگر مؤجل ہو تو اجل کا معلوم ہونا سب کے نزدیک شرط ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ بیع سلم حالاً بھی جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک بیع سلم حالاً بھی جائز ہے یعنی مسلم فیہ کا مؤجل ہونا شرط نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بیع سلم حالاً جائز نہیں، بلکہ اس کے جواز کے لئے مسلم فیہ کا مؤجل ہونا ضروری ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ کی دلیل علامہ نوویؒ نے یہ بیان کی ہے کہ: إذا جاز (أي السلم) مؤجلاً مع الغرر

(۱) درس مسلم: ۱۷۳/۲، وتقریر ترمذی: ۱۸۰/۱

(لکونه بیع المعدوم)فجواز الحالّ أولیٰ لأنه أبعدمن الغرر .

یعنی جب بیع سلم مؤجلاً جائز ہے جس میں دھوکہ کا احتمال بھی ہے کیونکہ یہ بیع المعدوم ہے، تو حالاً بطریق اولیٰ جائز ہونی چاہئے کیونکہ اس صورت میں دھوکہ سے زیادہ حفاظت ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب میں "إلی أجل معلوم" کے الفاظ سے ہے۔

لیکن علامہ نوویؒ نے شوافع کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ جب بھی سلم کرو مؤجلاً کرو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ سلم جب مؤجلاً کرو تو اجل معلوم ہونی چاہئے۔

لہٰذا جمہور کی طرف سے دوسری دلیل یہ دی گئی ہے کہ سلم کا جواز خلاف القیاس ہے اور جو حکم خلاف القیاس ثابت ہو وہ اپنے مورد پر مقتصر رہتا ہے، اور نص کا مورد سلم مؤجلاً ہے نہ کہ حالاً، جس کی صراحت حدیث باب میں آئی ہے کہ: " وهم يُسلِفون في الثمار السنة و السنتين ".

تیسری دلیل یہ ہے کہ سلم کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے:" والضرورة تتقدّر بقدر الضرورة ". اور حالاً میں ضرورت متحقق ہی نہیں ہوتی، کیونکہ جب مسلم الیہ نے فوری ادائیگی کو مان لیا، تو معلوم ہوا کہ وہ مسلم فیہ کی ادائیگی پر فی الحال قادر ہے تو ضرورت منتفی ہوگئی۔(۱)

مفلس کا حکم

" عن أبی هريرةؓ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: أيما امرأ أفلس، ووجد رجل سلعته عنده بعينها، فهو أولیٰ بها من غيره " (رواه الترمذي)

مفلس اس شخص کو کہتے ہیں جس پر لوگوں کے قرضے اور دیون اتنے زیادہ ہوگئے ہوں کہ وہ ان کے ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور قاضی بھی یہ فیصلہ کردے کہ یہ شخص مفلَّس (دیوالیہ) ہے، تو اس وقت اس کے پاس جو مال ہوگا وہ تو قرض خواہوں کو ان کے حصوں کے برابر دیا جائے گا۔

البتہ اگر اس نے کوئی چیز خریدی ہو، اور مبیع پر قبضہ بھی کرچکا ہو مگر ثمن ادا نہیں کیا، تو جب اس کا مال غرماء (قرض خواہوں) میں تقسیم کیا جائے گا تو وہ مبیع بھی جو اس کے قبضے میں ہے، سب غرماء میں تقسیم کی جائے گی یا اس کا تنہا حق دار بائع ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بائع اس عین (مبیع) کا تنہا حقدار ہے، وہ بیع کو فسخ کرکے مبیع واپس لے

(۱) درس مسلم: ۲/۱۹۳، وانظر أیضا، نفحات التنقیح: ۳/۶۳۷

سکتا ہے، اور اس مبیع میں دوسرے غرماء کا کوئی حق نہیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک وہ " أسوة للغرماء " ہے یعنی بائع اور دوسرے قرض خواہ اس مبیع میں برابر کے شریک ہیں لہٰذا اس کو دوسرے غرماء پر کوئی فوقیت نہیں۔ (۱)

دلائلِ فقہاء

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں " فهو أولىٰ بها من غيره " کے الفاظ آئے ہیں، جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

حنفیہ کی تائید حضرت علیؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے آثار سے ہوتی ہے "قال عليؓ: هو فيها أسوة للغرماء إذا وجدها بعينها".

"عن عمر بن عبدالعزيزؒ أنه قال: إذا أفلس المشتري فهو البائع والغرماء فيه سواء " کہ مشتری کے افلاس کے بعد بائع اور دیگر غرماء سب طلبِ قرض میں برابر ہوں گے۔ (۲)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں دیگر احادیث اور آثار بھی ہیں لیکن وہ صرف تائید کے درجہ میں ہیں اور اصل استدلال اصولِ مسلمہ سے ہے اور وہ یہی ہیں کہ عقدِ بیع کے تام ہونے کے بعد مبیع فوراً مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اور قبضہ کے بعد اس کے ضمان میں آجاتی ہے جیسا کہ مشہور روایت "الخراج بالضمان " گذر چکی ہے، لہٰذا مبیع مشتری کے عام املاک کی طرح ہوگی جیسے ان اموال واملاک میں کسی کو ترجیح نہیں سب قرض خواہ برابر کے شریک ہیں ایسے ہی "مبیع" میں بھی بائع کو ترجیح نہیں ہوگی بلکہ سب برابر کے شریک ہوں گے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غصب، ودیعت، عاریت وغیرہ ان صورتوں پر محمول ہے جہاں مال صاحب مال کی ملکیت سے نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ جب مال صاحب مال کی ملکیت سے نکلا نہیں تو وہی اس کا حقدار بھی ہے۔

چنانچہ اس پر قرینہ بھی ہے کیوں کہ حدیثِ باب میں " وجد رجل سلعته عنده بعينها "

(۱) انظر لتفصيل هذه المسئلة ، عمدة القاری : ۲۳۸/۱۲

(۲) عمدة القاری : ۲۴۰/۱۲

کی تصریح ہے جس کا مدلول حقیقی، مغصوب، مسروق (۱) اور وہ مال ہے جو ودیعت، عاریت میں دیا گیا ہو اس لئے کہ وہ آدمی کی ملک سے نہیں نکلتے بخلاف "مبیع" کے کہ وہ مشتری کے قبض کرنے کے بعد بائع کی ملک سے نکل جاتی ہے لہٰذا وہ بعینہ باقی نہیں رہتی کیوں کہ تبدل "ملک" سے تبدل "عین" ہو جاتا ہے لہٰذا یہ "مبیع" جو مشتری کی ملک میں آ گئی ہے بعینہ وہ نہیں رہی جو بائع کی ملک میں تھی "لأن الشيء يتغير بتغير الملك". (۲)

مسئلۃ الظفر میں اختلافِ فقہاء

"عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخُن مَن خانك" (رواه الترمذي)

مدیون اگر دائن کا دَین (قرض) ادا نہ کرے اور مدیون کا کوئی مال دائن کے ہاتھ آجائے تو کیا دائن اس سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مدیون کے مال سے دائن کا اپنا حق وصول کرنا مطلقاً جائز ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مدیون کے مال سے دائن کا اپنا حق وصول کرنا مطلقاً نا جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال اگر دین کی جنس سے ہو تو اپنا حق وصول کرنا جائز ہے اور غیر جنس سے ہو تو نا جائز ہے۔ (۳)

دلائلِ فقہاء

امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیانت کے بدلے خیانت کرنے سے منع فرمایا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب کی نہی استحباب پر محمول ہے کہ بہتر یہ ہے کہ خیانت کے بدلے خیانت نہ کرے۔

---

(۱) "مغصوب" یعنی غصب شدہ چیز اور "مسروق" یعنی چوری شدہ مال۔

(۲) ملخصاً من تقریر ترمذی: ۱۹۱/۱، و درس مسلم: ۱۲۱/۲، ونفحات التنقیح: ۲۵۴/۳، وانظر للتفصیل، إنعام الباری: ۹۰/۷

(۳) راجع لتفصیل هذه المسئلة، تکملة فتح الملهم: ۵۷۸/۲، کتاب القضاء، مسألة الظفر.

امام شافعیؒ حضرت ہندہ زوجۂ ابی سفیان کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرا شوہر بخیل ہے، نفقہ صحیح طریقے سے ادا نہیں کرتا، کیا میرے لئے جائز ہے کہ اس کے مال سے بقدر نفقہ کچھ لے لیا کروں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدكِ بالمعروف" کہ معروف طریقے پر جتنا تمہارے اور تمہاری اولاد کے نفقہ کے لئے کافی ہو لے لیا کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ دائن مدیون کے مال سے اپنا حق وصول کرسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اتحادِ جنس کی صورت میں ہندہ زوجۂ ابی سفیان کی مذکورہ بالا روایت سے استدلال کرتے ہیں، اور غیر جنس ہونے کی صورت میں دین وصول کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اس صورت میں وصولِ حق اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس غیر جنس کو فروخت نہ کریں اور دوسرے کی ملک بیچنے کا حق اس کو نہیں، اس لئے غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ

امام ابوحنیفہؒ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ موافقِ جنس کی صورت میں دَین وصول کرنا جائز ہے، اور مخالفِ جنس کی صورت میں دَین وصول کرنا جائز نہیں، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

عاریت مضمون ہے یا نہیں؟

" عن أبي أمامةؓ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ...... العارية مؤدّاة والزعيم غارم والدَّين مقضِيٌّ " (رواه الترمذي)

کسی کو بغیر معاوضہ کے کسی چیز کے منافع کا مالک بنانا عاریت کہلاتا ہے۔

چیز دینے والے کو مُعیر کہتے ہیں، لینے والے کو مستعیر کہتے ہیں، اور اس چیز کو مستعار یا عاریت کہتے ہیں۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر مستعیر کے ہاتھ میں عاریت کی چیز تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو بالاتفاق ضمان لازم ہوگی، لیکن اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ مستعیر پر ضمان ہے یا نہیں۔

(۱) ملخصًا من انعام الباری: ۳۸۵/۶ – و – ۱۵۶/۷، و تقریر ترمذی: ۱۹۷/۱

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ عاریت مطلقاً مضمون ہوتی ہے تعدّی کی وجہ سے ہلاک ہوجائے یا بغیر تعدّی کے، دونوں صورتوں میں ضمان لازم ہوگی، گویا ان کے نزدیک عاریت کی چیز پر مستعیر کا قبضہ ''قبضۂ ضمان'' ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عاریت پر مستعیر کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے، تعدّی کی وجہ سے ہلاک ہو تو ضمان ہوگی، بغیر تعدّی کے ہلاک ہو تو ضمان نہیں۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب میں " العارية مؤدّاة " کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ عاریت واجب الاداء ہے، اور ہر حال میں معیر کو اس کا لوٹانا ضروری ہے، اس میں تعدّی وغیر تعدّی کی کوئی قید نہیں، لہٰذا دونوں صورتوں میں ضمان لازم ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ بھی حدیث باب ہی سے استدلال کرتے ہیں فرماتے ہیں اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اداء کا لفظ ارشاد فرمایا ہے، اور اداء " تسليم عين ما وجب " کو کہتے ہیں یعنی جو چیز مستعار لی ہے اس کا ''عین'' لوٹانا ''اداء'' کہلاتا ہے، اور اگر وہ چیز ہلاک ہوجائے تو اس کے بدل کو ''اداء'' نہیں کہتے بلکہ ''قضاء'' کہتے ہیں، اس لئے کہ اس صورت میں ''عین'' کا لوٹانا ممکن نہیں رہا۔

لہٰذا حدیث باب امام شافعیؒ کی نہیں بلکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے۔(۱)

احتکار کے لغوی واصطلاحی معنیٰ

احتکار کے لغوی معنیٰ ہیں " احتباس الشيء انتظار الغلاء ہ " یعنی گران فروشی کی نیت سے غلہ کی ذخیرہ اندوزی کرنا۔

اور شرعی اصطلاح میں " اشتراء طعام ونحوه وحبسه إلى الغلاء " یعنی طعام یا ایسی چیز جو انسان یا حیوان کی غذائی ضرورت میں کام آتی ہو مہنگا بیچنے کی غرض سے خرید کر روکے رکھنا۔

احتکار کا حکم

" عن معمرؓ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لايحتكر إلا خاطئ

(۱) انظر لهذه المسئلة، تقرير ترمذی: ۱/۲۰۰، وتحفة الألمعي: ۳/۱۹۲

...الخ "(رواہ مسلم)

احتکار کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ احتکار کن چیزوں میں ممنوع اور حرام ہے۔

جمہور ائمہ کے نزدیک احتکار مطلقاً حرام نہیں بلکہ صرف ''اقوات'' میں احتکار حرام ہے یعنی وہ چیزیں جو اس علاقے میں طعام اور غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہوں انہی کا احتکار حرام ہے۔

چنانچہ ابن قدامہ حنبلیؒ فرماتے ہیں:

احتکار حرام وہ ہے جس میں تین شرائط ہوں:

۱-ایک شرط یہ ہے کہ وہ مال اسی شہر سے خریدا گیا ہو، اگر باہر سے دوسرے شہر سے منگوایا ہو یا خریدا نہیں بلکہ اپنی زمین کی پیداوار ہو تو اس کی ذخیرہ اندوزی اور احتکار حرام نہیں۔

۲-دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال ''اقوات'' طعام اور بنیادی غذا کے قبیل سے ہو۔

۳-تیسری شرط یہ ہے کہ اس احتکار سے ضرر عام لازم آئے۔

البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک احتکار صرف طعام واقوات کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر وہ چیز جس سے عوام پر تنگی آتی ہو اس کا ذخیرہ کرنا جائز نہیں۔(۱)

کتوں کی بیع کا حکم

" عن أبی مسعود الأنصاریؓ قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب ومهر البغی وحلوان الكاهن "(رواہ الترمذی)

کتوں کی بیع میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، کہ وہ جائز ہے یا نہیں؟

---

(۱) نفحات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۳/۶۵۲

اور " الدر المنضود " میں اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح لکھی ہے کہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک "مافیہ عیش الناس واقوات البشر " یعنی جس چیز پر آدمی کی زندگی کا مدار ہو جس کو عام طور سے لوگ کھا کر زندگی بسر کرتے ہوں، ان میں احتکار ممنوع ہے۔

طرفینؒ کے نزدیک " مافیہ عیش الناس والبهائم " یعنی انسانوں اور جانوروں دونوں کی غذا اور خوراک میں احتکار ممنوع ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک " فی کل شیء غیر الفواکه " میں احتکار ممنوع ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک " فی کل مایعمّ الحاجة إليه " یعنی وہ تمام چیزیں جو عام حاجت اور ضرورت کی ہوں ان میں احتکار ممنوع ہے۔(الدر المنضود: ۵/۳۸۷)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع مطلقاً باطل ہے اور اس کا ثمن حرام ہے، خواہ وہ کتا معلَّم ہو یا نہ ہو، قابلِ انتفاع ہو یا قابلِ انتفاع نہ ہو، بہر صورت کتے کی بیع جائز نہیں۔

اور امام مالکؒ کا مختار قول یہ ہے کہ جس کتے کو پالنا جائز نہیں اس کی بیع بھی جائز نہیں اور جس کتے کو پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ہر وہ کتا جو قابلِ انتفاع ہے اس کی بیع جائز ہے، البتہ ''کلب عقور'' (کاٹ کھانے والا کتا) جو قابل انتفاع نہیں ہے اس کی بیع ناجائز ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مطلقاً کتے کی بیع کو ممنوع قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......نسائی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے " نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب إلا كلب صيد ".

(۲)......حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے " رخّص رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمن كلب صيد ".(۲)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ وہ کتا جو قابلِ انتفاع ہو اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ ان روایات میں " کلب الصید " یعنی شکاری کتے کی استثناء آئی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں:

(۱)......ایک یہ ہے کہ حدیث باب میں کتے سے وہ کتا مراد ہے جو قابلِ انتفاع نہ ہو، اور نا قابلِ انتفاع کتے کی بیع ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں۔

(۲)......دوسری توجیہ یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ وہ احادیث ہیں جن میں " إلا كلب صيد " کا استثناء موجود ہے۔

---

(۱) عمدة القاری: ۲۰۳/۱۱، راجع للتفصیل الجامع، تکملة فتح الملهم: ۵۲۶/۱، کتاب المساقاة والمزارعة، باب تحریم ثمن الكلب، مسئلة بیع الكلب.

(۲) جامع المسانید: ۱۰/۲

(۳)...... تیسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں ''نہی'' نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔(۱)

حجامت کی اُجرت کا حکم

"عن حميد قال: سُئِل أنس بن مالك عن كسب الحجام ؟ فقال: احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم – حجمه أبو طيبة – فأمر له بصاعين من طعام...إلخ" (رواه مسلم)

جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حجامت کی اُجرت حلال ہے، اور یہ پیشہ بھی حلال ہے، دلیل حدیث باب ہے۔

البتہ امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں، ایک جمہور کے موافق، اور دوسری یہ کہ غلام کے لئے یہ پیشہ اور اس کا کسب حلال ہے، آزاد کے لئے نہیں، وہ صحیح مسلم میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے "وكسب الحجام خبيث". اس کو امام احمدؒ حُر پر محمول کرتے ہیں، اور حدیث باب میں ابوطیبہ کے واقعہ کو عبد پر، اس لئے کہ ابوطیبہ غلام تھے۔

اور جمہور ''كسب الحجام خبيث'' کو نہی تنزیہی پر محمول کرتے ہیں، کیونکہ یہ پیشہ نجاست سے تلوّث کا ہے جو مسلمان کے شایانِ شان نہیں، یا اس وجہ سے کہ مسلمان کے شایانِ شان یہ ہے کہ وہ حاجت مند کی یہ خدمت بلا معاوضہ انجام دیدے، اور نہی تنزیہی اباحت کے منافی نہیں، لہٰذا دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں۔

اور یہ فرق کرنا کہ اُجرتِ حجامت عبد کے لئے حلال ہے، حُر کے لئے نہیں، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، جو مال حُر کے لئے حرام ہے، عبد کے لئے بھی حرام ہے۔ پھر جو اُجرت غلام کمائے گا اس کا مالک بھی تو اس کا سیّد ہی ہوگا، جب سیّد کو اس کا مالک بننا جائز ہوا تو وہ حرام کہاں رہی؟ لہٰذا یہاں ''خبیث'' کے معنیٰ ''حرام'' نہیں ہو سکتے، بلکہ مراد اس کی حقارت اور دناءت بیان کرنا ہے۔(۲) واللہ اعلم

بیع نجش کا حکم

"عن أبي هريرةؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لاتلقّوا الركبان لبيع،

(۱) ملخصًا من تقریر ترمذی: ۲۱۰/۱، ودرس مسلم: ۱۳۶/۲، وإنعام الباری: ۳۲۰/۶، ونفحات التنقیح: ۵۵۵/۳

(۲) درس مسلم: ۱۳۱/۲، وانظر أیضا، تکملة فتح الملهم: ۵۳۳/۱، کتاب المساقاة والمزارعة، مسئلة کسب الحجام.

ولا یَبع بعضکم علی بعض...... ولا تناجشوا... إلخ" (رواہ البخاري)

بیع نجش اس بیع کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص جس کا خریدنے کا ارادہ نہیں وہ مبیع کی زیادہ قیمت لگائے اور یا مبیع کی خوب تعریف کرے تا کہ اس کے علاوہ کوئی اور گران قیمت میں خریدنے کے لئے تیار ہو جائے۔

حکم اس کا یہ ہے کہ نجش بالاجماع حرام ہے، اگر ناجش (نجش کرنے والے) نے بائع کو بتائے بغیر اپنی طرف سے یہ عمل کیا ہے تو صرف وہی گنہگار ہوگا اور اگر دونوں کی موافقت سے یہ کام ہوا ہے تو دونوں گنہگار ہوں گے۔

اختلافِ فقہاء

اب جو **بیع نجش** کے طریقے سے منعقد ہو جائے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیع صحیح ہے، البتہ فعل حرام کی ارتکاب کی وجہ سے گناہ ہوگا۔

جبکہ اہل ظواہر اور ایک روایت میں امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بیع باطل ہے۔(۱)

یہ حضرات فساد کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے نہی فرمائی ہے اور نہی عقد کے فساد کو متقضی ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال اس سے ہے کہ نہی کا تعلق ناجش سے ہے نہ کہ عاقد (بیع کرنے والے) سے، لہٰذا عقد بیع میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور پھر افعال شرعیہ سے نہی خود اس فعل کی صحت کی دلیل ہے، لہٰذا نہی کی وجہ سے کراہیت آتی ہے نہ کہ فساد، البتہ ہمارے نزدیک اس بیع کو دیانۃً فسخ کرنا واجب ہے تا کہ گناہ کے ارتکاب سے بچ جائے۔(۲)

بیعانہ کی شرعی حیثیت

"عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال: نهیٰ رسول الله صلی الله علیه وسلم عن بیع العربان" (رواہ ابو داؤد)

بیع العربان کی صورت یہ ہے کہ مشتری بائع سے کوئی چیز خریدے اور بائع کو کوئی چیز دے کر یہ طے کر دے کہ اگر معاملہ مکمل ہو گیا تو یہ چیز قیمت میں مجرا ہو جائے گی یعنی اس کے بقدر قیمت میں کمی ہو گی اور

(۱) عمدة القاري: ۱۱/۲۶۳
(۲) نفحات التنقیح: ۳/۲۱۶، وانظر أیضاً، إنعام الباري: ۶/۲۷۱

اگر معاملہ مکمل نہ ہوا تو پھر مشتری کی دی ہوئی چیز بائع ہی کے پاس رہے گی واپس نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں شرط بھی ہے اور غرر "دھوکہ" بھی ہے اور اس میں بائع مشتری کا مال بغیر کسی حق کے باطل طریقے سے کھاتا ہے۔ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔(۱)

امام احمدؒ اور بعض تابعین اس بیع کے جواز کے قائل ہیں، لیکن بیع کے نفاذ کے ساتھ "عربان" یعنی بیعانہ مشتری کو واپس کی جائے گی تاکہ غیر کا مال باطل طریقے سے استعمال نہ ہو۔

ان کا استدلال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے جو حضرت زید بن اسلمؒ سے مروی ہے: " أنه سُئِل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العربان في البيع فأحلّه ".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صورت پر محمول ہے کہ اگر بیع تام ہوگئی ہو تو عربان کے بقدر بائع کو قیمت کم دی جائے گی اور بیع تام نہ ہونے کی صورت میں بائع اس چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔(۲)

حوالہ میں رجوع کا مسئلہ

" عن أبي هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مطل الغني ظلم ، وإذا اتُّبِع أحدكم على مليٍّ فليَتّبع " (رواه الترمذي)

چند اصطلاحات

(۱) محتال بہ یا محال بہ "دَین" کو کہتے ہیں۔(۲) محیل مدیون کو کہتے ہیں۔(۳) محتال "دائن" کو کہتے ہیں۔(۴) اور محتال علیہ یا محال علیہ اس شخص کو کہتے ہیں جو حوالہ کو قبول کرے، یعنی جس کے ذمہ اس دَین کی ادائیگی کی گئی ہو۔

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ حوالہ ہو جانے کے بعد محتال محیل کی طرف رجوع کرسکتا ہے یا نہیں؟(۳)

---

(۱) انظر للتفصیل ، إعلاء السنن: ۱۲/۱۲۶

(۲) نفحات التنقیح: ۳/۲۳۳ ، وانظر أیضاً ، إنعام الباری: ۷/۱۱۳

(۳) راجع لهذه المسئلة ، بداية المجتهد: ۵/۲۹۳ ، والهداية شرح بداية المبتدی: ۵/۳۳۰ ، وفتح الباری: ۴/۵۸۶ وعمدة القاری: ۱۲/۱۵۳

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حوالے کے نتیجے میں ''محیل'' بری ہو جاتا ہے، اور دائن کو یہ حق نہیں رہتا کہ وہ آئندہ کبھی بھی اپنے دَین کا ''محیل'' سے مطالبہ کرے، بلکہ اس پر واجب ہے کہ ہمیشہ ''محتال علیہ'' سے مطالبہ کرے، امام مالکؒ کا بھی یہی قول بتایا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر ''توی'' متحقق ہو جائے تو اس صورت میں 'محتال'''محیل'' سے مطالبہ کا حق رکھتا ہے، اور ''توی'' کے معنی ہیں ''ہلاک ہو جانا''۔

حوالہ میں توی کی صورتیں

حوالہ میں ''توی'' کے کئی صورتیں ہوتی ہیں:

(۱)......ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مثلاً 'محتال علیہ'' نے دَین ادا کرنے سے انکار کر دیا کہ میں دَین ادا نہیں کروں گا اور دائن کے پاس دَین ثابت کرنے کے لئے کوئی بینہ اور ثبوت بھی نہیں ہے۔

(۲)......دوسری صورت یہ ہے کہ دَین ادا کرنے سے پہلے 'محتال علیہ'' کا انتقال ہو گیا اور اس نے ترکہ میں اتنا مال نہیں چھوڑا کہ اس سے دَین ادا ہو جائے۔

(۳)......تیسری صورت صاحبینؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اور عدالت نے 'محتال علیہ'' کو مفلس اور دیوالیہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی ''توی'' متحقق ہو جاتا ہے۔

دلائلِ فقہاء

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "إذا اتبع أحدكم علی مليء فليتبع "اس میں فرمایا کہ جب پیچھے لگا دیا جائے تو پیچھے لگے رہو، یعنی ہمیشہ پیچھے لگے رہو، اور اس میں ذکر نہیں ہے کہ جس نے پیچھے لگایا ہے اس سے رجوع کر سکتے ہو، لہٰذا ہمیشہ اسی کے پیچھے لگنا ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت عثمان غنیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے " ليس علی مال مسلم توی" یعنی مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں آسکتی، حضرت عثمان غنیؓ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ نہیں کر سکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی، اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہو گیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو حوالے کو ''ملی'' یعنی مالدار ہونے پر موقوف کیا گیا ہے کہ اگر غنی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کے پیچھے لگ جاؤ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ''حوالہ'' کے قبول کرنے کا مدار ''محتال علیہ'' کے غنی ہونے پر ہے، اگر وہ غنی نہیں ہے تو اس صورت میں حوالہ قبول کرنے کی علت باقی نہیں رہی، لہٰذا افلاس کی صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔(۱)

حوالہ میں محتال کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟

"عن أبي هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مطل الغني ظلم، وإذا اتُبع احدكم على مليٍّ فليتّبع". (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حوالہ میں محتال (دائن) کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرات حنابلہ فرماتے ہیں کہ حوالہ میں محتال کا راضی ہونا حوالے کی صحت کے لئے شرط نہیں بلکہ دائن پر واجب ہے کہ وہ اس حوالے کو قبول کرلے بشرطیکہ محتال علیہ ادائے دین پر قادر ہو۔

جبکہ حضرات حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ حوالہ میں محتال کی رضامندی شرط ہے۔

دلائلِ ائمہ

حضرات حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس میں " فلیتّبع " صیغۂ امر وجوب کے لئے ہے، لہٰذا دائن پر حوالہ قبول کرنا واجب ہے۔

لیکن جمہور اس امر کو استحباب کے لئے قرار دیتے ہیں نہ کہ وجوب کے لئے۔

حضرات جمہور ترمذی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں: "على اليد ما أخذت حتى تؤدّي". جس کا حاصل یہ ہے کہ مدیون جب تک ادائے دَین نہ کردے وہ اس کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہوسکتا، پس لازم ہوا کہ حوالہ دائن کی رضامندی کے بغیر صحیح نہ ہو، اسی لئے جمہور نے حدیث باب کے امر کو استحباب پر محمول کیا ہے۔

---

(۱) ملخصًا من تقریر ترمذی: ۱/۲۳۱، والتفصیل فی إنعام الباری: ۶/۳۸۲، وانظر للمذاهب الأخرى في هذه المسئلة، كشف الباري، كتاب الحوالات، ص: ۲۵۰

نیز جمہور یہ بھی فرماتے ہیں کہ دین دائن کا حق ہے، اور مدیون طرح طرح کے ہوتے ہیں، بعض مالدار ہونے کے باوجود ٹال مٹول کرتے رہتے ہیں اور جھگڑالو اور ضدی ہوتے ہیں جن سے دین وصول کرنا سخت مشکل ہوتا ہے، تو ہوسکتا ہے کہ محتال علیہ ایسا ہی ضدی ہو، اور اس سے دین وصول کرنا مشکل ہو جائے، لہٰذا دائن کے حق کی حفاظت کی خاطر اُس کی رضامندی ضروری ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر دائن کو قبولِ حوالہ پر مجبور کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ جب محتال علیہ دین کسی اور شخص پر حوالہ کردے تو دائن کو اسے بھی قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، پھر یہ دوسرا محتال علیہ بھی اگر کسی تیسرے شخص پر حوالہ کردے تو اسے بھی قبول کرنا پڑے، پھر آگے بھی یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے، ظاہر ہے کہ اس میں دائن کا ضرر ہی ضرر ہے۔(۱)

محتال علیہ کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟

حضرات حنفیہ کے نزدیک محتال علیہ کی رضامندی بھی صحتِ حوالہ کے لئے شرط ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ محتال علیہ کو محتال (دائن) کا مدیون بن جانے میں اُس کی سخت مزاجی وغیرہ کے باعث مشکلات ہوں۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط نہیں، سوائے اس صورت کے کہ محتال اُس (محتال علیہ) کا دشمن ہو۔

اور امام شافعیؒ کے دونوں قول ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، اور دوسرا مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق۔(۲)

اقسامِ شفعہ اور اختلافِ فقہاء

"عن جابرؓ قال: قضیٰ رسول الله صلی الله علیه وسلم بالشفعة في كل مالم يُقسم فإذا وقعتِ الحدود وصُرّفت الطرق فلاشفعة". (رواه البخاري)

اس بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ حقِ شفعہ کس کو ملتا ہے؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حقِ شفعہ صرف "شریک في نفس المبيع" کے

(۱) درس مسلم: ۱۲۹/۲، وكذافي تقرير ترمذی: ۲۳۰/۱، وکشف الباری، کتاب الحوالات، ص: ۲۵۷

(۲) درس مسلم: ۱۳۰/۲، راجع للمسائل المتعلقة بالحوالة، تكملة فتح الملهم: ۵۱۹/۱، كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم مطل الغني۔

لئے ہے یعنی اس شخص کو حقِ شفعہ ملتا ہے جو بائع کے ساتھ فروخت ہونے والے مکان یا زمین کی ملکیت میں شریک ہو۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، ابن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک شفعہ کا حق تین قسم کے لوگوں کو ملتا ہے۔

(۱)- " شریک في نفس المبیع " یعنی فروخت ہونے والی زمین یا مکان میں دونوں شریک ہوں، لہٰذا فروخت کرنے کی صورت میں ہر ایک کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔

(۲)- " شریک في حق المبیع " اصل زمین اور مکان میں تو شرکت نہیں البتہ راستہ اور پانی اور دیگر حقوق میں شریک ہوں۔

(۳)-" الجار الملاصق " یعنی وہ پڑوسی جس کی زمین یا مکان فروخت ہونے والی زمین یا مکان سے متصل ہو۔

حنفیہ کے نزدیک ان کے نمبر کی ترتیب کے مطابق ان کا حق مقرر ہے کہ پہلا سب پر مقدم ہوگا پھر دوسرے کا نمبر ہوگا اور سب سے آخر میں تیسرے کا حق ہوگا۔(۱)

مستدلاتِ ائمہ

حضرات ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں تصریح ہے کہ شفعہ کا حق اس وقت شفیع کو ملتا ہے جب کہ وہ بائع کے ساتھ شریک ہو اور جب تقسیم ہو جائے اور شرکت نہ رہے تو اس صورت میں حقِ شفعہ نہیں رہتا۔

حنفیہ کا استدلال " شریک في حق المبیع " (یعنی جو عین مبیع میں شریک نہیں بلکہ حقوق میں شریک ہے) کے لئے اثباتِ شفعہ پر خود جمہور کی مستدل حدیث باب سے ہے کیونکہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ شرکت کی وجہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے اگر عین مبیع میں شرکت ہو پھر تو ظاہر ہے اور اگر حقوقِ مبیع راستہ پانی وغیرہ حقوق میں شرکت ہو تب بھی شفعہ کا استحقاق ہوگا چنانچہ حدیث باب میں تصریح ہے:" وصُرِّفتِ الطرق " کیونکہ اگر حقِ مبیع میں شرکت شفعہ کے استحقاق کا سبب نہ ہوتا تو پھر " صُرِّفتِ الطرق " کہنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی۔

لہٰذا "شرکت فی المبیع " کی صورت میں شفعہ عبارۃ النص سے ثابت ہوگا اور" شرکت فی الشرب والمسیل " کی صورت میں شفعہ دلالۃ النص سے ثابت ہوگا۔

جہاں تک "جار" کے حقِ شفعہ کا تعلق ہے تو وہ متعدد احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے" قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الجار أحق بشفعة جاره...إلخ".

اسی طرح بخاری میں حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:" أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم :الجار أحق بسقبه أي بشفعته ".

نیز ابوداؤد میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ہے:" أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: جار الدار أحق بدار الجار أو الأرض " .

حدیث باب کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث باب کا تعلق ہے اس کے جواب میں حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شرکت فی نفس المبیع کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہوگا لہٰذا یہ کسی اور سبب یا کسی اور وجہ سے شفعہ کے ثابت ہونے کے منافی نہیں جیسا کہ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں (۱) کہ مشروعیت شفعہ کی علت دفعِ ضرر ہے اور ضرر جس طرح شریک سے لاحق ہوسکتا ہے اسی طرح آدمی کو جار اور پڑوسی سے بھی ضرر لاحق ہوسکتا ہے، لہٰذا حنفیہ کی تاویل دوسرے ائمہ کی تاویل کے مقابلے میں زیادہ راجح ہے۔(۲)

منقولات میں شفعہ ہے یا نہیں؟

" عن جابرؓ قال: قضىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل مالم يُقسم فإذا وقعتِ الحدود وصُرِّفت الطرق فلاشفعة " .(رواه البخاري)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شفعہ منقولات میں بھی ہوسکتا ہے یا صرف غیر منقولات میں؟

= والمزارعة ، مسئلة الشفعة للجار .

(۱)راجع للتفصيل ، إعلاء السنن: ۱۳/۱۷

(۲) راجع ، نفحات التنقيح : ۶۶۵/۳ ، و كشف الباري ، كتاب الشفعة ، ص:۱۱۸

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ شفعہ صرف غیر منقول چیزوں میں ہوسکتا ہے منقول چیزوں میں نہیں ہوسکتا۔

جبکہ عطاء بن ابی رباحؒ، ابن حزم ظاہریؒ اور ان کے متبعین کا کہنا یہ ہے کہ شفعہ ہر چیز میں ہوسکتا ہے خواہ منقول ہو یا غیر منقول، یہ حضرات حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، چونکہ " فی کل مالم یقسم " میں عموم ہے یعنی جس چیز کی تقسیم نہ ہوئی ہو خواہ منقول ہو یا غیر منقول، اس میں شفعہ جائز ہے۔

اسی طرح ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "الشفعة فی کل شیٔ " کہ یہاں بھی عموم ہے۔

جمہور کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ تو جمہور ہی کا مستدل ہے کیونکہ یہ حدیث زمینوں اور مکانات کے حکم کو بیان کرنے کے لئے ہے، جیسا کہ خود حدیث کا آخری حصہ اس پر دال ہے " فإذا وقعتِ الحدود وصُرّفت الطرق فلاشفعة " کہ جب حدود مقرر ہو جائیں اور ہر ایک حصہ کا راستہ الگ کردیا جائے تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں " کل شیٔ " میں کل حقیقی مراد نہیں بلکہ اضافی مراد ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:" کل شیٔ أی من غیر المنقولات أوفی کل شیٔ یحتمل الشفعة والمعنی فی کل عقار مشترک " گویا کہ یہاں بھی حدیث میں منقول نہیں بلکہ غیر منقول ہی مراد ہے اور وہ وہی چیز ہے جس میں شفعہ ہوسکتا ہے۔(۱)

اسی طرح اکثر روایات میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ شفعہ غیر منقولات میں ہوسکتا ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے:" لاشفعة إلافی ربع أوحائط ".

اور حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت میں ہے:" لاشفعة إلافی دار أوعقار ".(۲)

"اِحیاء موات" میں فقہاء کا اختلاف

" عن سعید بن زیدؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أحییٰ أرضاً میتة فهی له ، ولیس لعرق ظالم حق " (رواہ الترمذی)

---

(۱) المرقاۃ: ۱۲۸/۶

(۲) نفحات التنقیح: ۶۶۳/۳ ، و کشف الباری ، کتاب الشفعة ، ص: ۱۱۸

''موات'' اس غیر آباد زمین کو کہتے ہیں جو کسی کی مملوک نہ ہو اور نہ شہر کے متعلقات میں سے ہو بلکہ شہر سے خارج ہو، چاہے قریب ہو یا دور۔

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ویران زمین آباد کرنے سے ملکیت میں آجاتی ہے، البتہ آباد کرنے کی شرائط میں اختلاف ہے۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آباد کرنا اس وقت معتبر ہوگا جب کہ امام یعنی وقت کی حکومت کی اجازت سے آباد کیا جائے بغیر اجازت کے إحیاء (آباد کرنا) معتبر نہیں۔

جبکہ امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اجازت شرط نہیں۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ غیر آباد زمین شہر کے قریب ہے تو امام کی اجازت ضروری ہے، اور اگر بعید ہے تو امام کی اجازت ضروری نہیں ہے۔

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کا استدلال حدیث باب کے عموم سے ہے، جس میں اذن امام کی کوئی قید نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: "ليس للمرءِ إلاماطابتْ به نفس إمامه". لہٰذا جہاں امام کے اذن کا ذکر نہیں اور مطلق ہے اس کو مقید پر حمل کریں گے کیونکہ اصول یہی ہے "المطلق يحمل على المقيد والساكت على الناطق إذا كانافي حادثة".

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان تشریع عام نہیں بلکہ آپ کی طرف سے بحیثیت امام کے اعلانِ اذن ہے، اور حدیث کے لفظ ''احیاء'' سے مراد مطلق احیاء نہیں بلکہ وہ احیاء مراد ہے جو شرائط کے مطابق ہو اور احیاء کی شرائط میں سے ایک شرط ''اذنِ امام'' ہے۔(۲)

مزارعت ومساقات کے احکام

"عن ابن عمرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم عامَل أهل خيبر بشطر مايخرج منها من ثمر أوزرع" (رواه الترمذي)

(۱) راجع، المغنی لابن قدامة: ۳۲۸/۵

(۲) نفحات التنقیح: ۶۸۰/۳، وکشف الباری، کتاب المزارعة، ص: ۳۷۸، وإنعام الباری: ۵۸۸/۶

ائمہ ثلاثہ، جمہور فقہاء اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ مساقاۃ (درخت کرایہ پر دینا) جائز ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک "مساقاۃ" اور "مزارعت" دونوں فاسد اور ناجائز ہیں، یہ تو مساقاۃ کا حکم ہوا۔

جہاں تک مزارعت (بٹائی) کا تعلق ہے تو اس کی تمام صورتوں میں اختلاف نہیں بلکہ اس کی پانچ صورتیں ہیں، دو صورتوں کے جواز پر اتفاق ہے، اور دو صورتوں کے عدم جواز پر اتفاق ہے، اور ایک صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۱)

(۱)......پہلی صورت یہ ہے کہ اگر مزارعت کی اجرت نقود یعنی نقد روپے ہو تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

(۲)......دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اجرت و معاوضہ میں طعام مضمون ہو یعنی گھر سے غلہ دینے کا وعدہ ہو تو یہ صورت بھی بالاتفاق جائز ہے۔

(۳)......تیسری صورت یہ ہے کہ اگر ماخرج متعین کو اجرت مقرر کرلیا یعنی کھیت کی پیداوار میں

---

(۱) زراعت کے لئے زمین معاوضے پر دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کئی مذاہب منقول ہیں:

(۱)......حسن بصریؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے، ان حضرات کا استدلال صحیح مسلم میں اس حدیث کے ظاہر سے ہے۔ "عن جابر بن عبداللہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھیٰ عن کراء الأرض "

(۲)......حضرت ربیعہؒ کے نزدیک کراء الارض (زمین کرایہ پر دینا) صرف سونے اور چاندی کے عوض میں جائز ہے، کسی اور چیز کے عوض جائز نہیں، ان کا استدلال صحیح مسلم کی اس حدیث سے ہے " عن حنظلة بن قیس أنه سأل رافع بن خدیج عن کراء الأرض ، فقال: نھیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم عن کراء الأرض ،قال: فقلتُ أبالذھب والورق ؟ فقال: أمّا بالذھب والورق فلا بأس به ".

(۳)......امام مالکؒ کے نزدیک کراء الارض جائز ہے مگر طعام کے عوض میں جائز نہیں، ان کا استدلال صحیح مسلم ہی میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے: " قال: کنا نحاقل الأرض علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فنکریھا بالثلث والربع والطعام المسمّی... إلی قوله ... نھانا أن نحاقل بالأرض فنکریھا علی الثلث والربع والطعام المسمّیٰ ".

(۴)......امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کراء الارض جائز ہے مگر یہ کہ زمین کی پیداوار کو اجرت نہ بنایا جائے جیسے ربع وثلث۔

(۵)......امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک زمین کی پیداوار کو عوض بنانے کی صورت میں بھی کراء الارض جائز ہے، لیکن دو شرطوں کے ساتھ، ایک یہ کہ اس زمین کی پیداوار کے اوساق معینہ کو اجرت نہ بنایا جائے، دوسری یہ کہ اس زمین کے کسی قطعہ معینہ مثلاً ماذیانات وغیرہ کی پیداوار کو اجرت نہ بنایا جائے۔

حاصل یہ کہ زمین کی کل پیداوار کے حصۂ مشاع کو مثلاً نصف یا ثلث یا ربع وغیرہ کو اجرت بنانا جائز ہے، اور اس کو "مزارعت" کہا جاتا ہے۔(درس مسلم: ۲/۱۰۲)

سے مثلاً پانچ مَن معاوضہ میں مقرر کرلیا تو یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

(۴)...... چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر معاوضہ میں مزارعت والی زمین کا متعین حصہ مقرر کرلیا تو یہ صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

(۵)...... پانچویں صورت یہ ہے کہ اگر اجرت ما خرج جزء مشاع ہے یعنی پیداوار کا تیسرا یا چوتھا حصہ مقرر کیا ہے، اس صورت کو "مزارعت بالثلث أو الربع" کہتے ہیں، اس کے جواز و عدم جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت کی یہ صورت بھی مطلقاً ناجائز ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک "مزارعت" کی یہ صورت مستقلاً تو جائز نہیں البتہ "تبعاً" کہ درخت مساقاۃ کے طور پر کسی کے حوالہ کیے جائیں اور درختوں کے ساتھ زمین بطور مزارعت کے دی جائے تو یہ جائز ہوگا، جیسا کہ خیبر میں ہوا کہ درخت بطور مساقات کے دیئے اور زمین بطور مزارعت کے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مزارعت نہ مستقلاً جائز ہے اور نہ تبعاً الا یہ کہ وہ زمین مزارعت کے لئے دی جائے جو درختوں کے درمیان ہے تو وہ تابع ہوسکتی ہے۔

صاحبینؒ، امام احمدؒ اور اکثر اہلِ علم کے نزدیک مزارعت مستقلاً بھی جائز ہے اور تبعاً بھی جائز ہے۔(۱)

دلائلِ فقہاء

قائلین جوازِ مزارعت و مساقاۃ کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر والوں سے جو معاہدہ کیا تھا وہ مزارعت کا معاہدہ تھا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ چونکہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ الگ سے مزارعت جائز نہیں۔

ان حضرات کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں مزارعت سے منع فرمایا گیا ہے، چنانچہ ابوداؤد میں رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "من لم یذع المخابرة (أی المزارعة) فلیؤذن بحرب من الله ورسوله".

---

(۱) راجع، نفحات التنقیح: ۶۶۹/۳ منسوباً إلی التعلیق الصبیح: ۳۶۲/۳

جہاں تک حدیث باب میں خیبر کے معاملے کا تعلق ہے امام ابوحنیفہؒ اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ یہ "خراج مقاسمہ" تھا، یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کردیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔

مفتیٰ بہ قول

حنفیہ کے ہاں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔(۱)

وقف کی اصل حیثیت کیا ہے؟

"عن ابن عمرؓ قال: أصاب عمر أرضاً بخيبر...... قال: إن شئت حبست أصلها وتصدّقت بها... إلخ" (رواہ الترمذي)

"وقف" کی اصل حیثیت کیا ہے؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ جب کوئی شخص زمین وغیرہ وقف کرتا ہے تو وہ زمین واقف (وقف کرنے والے) کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتی بلکہ بدستور واقف کی ملکیت میں رہتی ہے، چنانچہ اگر وہ کسی وقت رجوع کرنا چاہے تو رجوع بھی کرسکتا ہے۔

جمہور اور صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ زمین وغیرہ وقف کرنے سے واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں آجاتی ہے، اور اس کے منافع کے حقدار موقوف علیہم (جس کے لئے وقف کیا گیا ہو) ہوجاتے ہیں، لہٰذا اگر واقف کسی وقت اس سے رجوع کرکے واپس اپنی ملکیت میں لانا چاہے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی تفصیل

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ہر وقف کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ وہ واقف کی ملکیت میں برقرار رہتا ہے اور جب چاہے رجوع کرسکتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ وقف واقف کی ملکیت سے اس صورت میں نہیں نکلتا ہے جب کہ واقف وقف کرتے وقت یہ کہا جائے کہ میں اس زمین یا جائیداد کے منافع کو وقف کررہا ہوں، اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں وہ

(۱) نفحات التنقیح: ۳/۶۶۹، وکشف الباری، کتاب المزارعة، ص: ۲۰۳، وکتاب المساقاة والشرب، ص: ۵۳۳، وانعام الباری: ۶/۵۶۳، وتقریر ترمذی: ۱/۳۴۹، وتوضیحات شرح المشکوٰۃ: ۴/۵۷۹

فرماتے ہیں کہ وقف واقف کی ملکیت سے نکل جاتا ہے، وہ صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)......پہلی صورت یہ کہ اگر رقبۂ زمین کو وقف کیا جائے تو اس صورت میں وہ واقف کی ملکیت سے نکل جائے گا۔

(۲)......دوسری صورت یہ کہ اگر کوئی شخص وقف کو اپنی موت کے ساتھ معلق کر لے کہ جب وہ مر جائے تو اس کی زمین وقف ہوگی، یا وصیت کرے تب بھی وہ اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

(۳)......تیسری صورت یہ ہے کہ اگر کوئی حاکم فیصلہ کر دے کہ یہ وقف ہے اور واقف کی ملکیت سے نکل گئی ہے تو اگر حاکم کا حکم اس کے ساتھ متصل ہو جائے تب بھی وقف واقف کی ملکیت سے نکل جاتا ہے۔

یہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی حقیقت ہے، اور انہوں نے جو یہ فرمایا کہ اگر منافع وقف کرے تو زمین ملکیت سے نہیں نکلتی وہ بھی انہوں نے حدیث باب کے مذکورہ جملہ کی بناء پر کہا ہے، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "إن شئتَ حبستَ أصلها وتصدّقتَ بها...إلخ" کہ اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو محبوس کر لو، امام اعظمؒ اس کی تشریح یوں فرماتے ہیں کہ اصل کے محبوس کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملکیت پر اس کو برقرار رکھو اور منافع کو صدقہ کر لو۔(۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب الهبة

"رجوع فی الھبہ" کا مسئلہ

"عن ابن عباسؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لیس لنا مثل السوء، العائد فی ھبتہ کالکلب یعود فی قیئہ" (رواہ الترمذی)

کسی کو کوئی چیز بلا عوض دینا "ہبہ" کہلاتا ہے، دینے والے کو "واہب" لینے والے کو "موہوب لہ" اور اس چیز کو "ہبہ یا موہوب" کہتے ہیں۔

(۱) انظر لھذا التفصیل، إنعام الباری: ۶/۵۸۱، وتقریر ترمذی: ۱/۳۳۱

اب اس میں اختلاف ہے کہ "رجوع فی الہبہ" یعنی "واہب" کا "موہوب چیز" واپس لے لینا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک "رجوع فی الہبہ" حرام اور ناجائز ہے، نہ دیانۃً رجوع کرسکتا ہے اور نہ قضاءً، البتہ والد اگر اپنے ولد کو کوئی چیز دے تو رجوع کرسکتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک "واہب" نے جب تک کوئی عوض حاصل نہ کیا ہو تو اس وقت تک وہ رجوع کرسکتا ہے البتہ کراہت کے ساتھ، گویا کہ حنفیہ کے نزدیک قضاءً رجوع کا مستحق ہے اور دیانۃً نہیں، لیکن یہ حکم اجنبی کے لئے ہے، اپنے محرم کو اگر کوئی چیز ہبہ میں دے تو رجوع نہیں کرسکتا۔(۱)

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہبہ سے رجوع کرنے والے کو اس کتے کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو قے کرکے چاٹ لیتا ہے اس تشنیع کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز ہبہ کرکے واپس لینا جائز نہیں۔

حنفیہ کا استدلال دارقطنی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے "الواهب أحق بهبته مالم يُثَبْ منها"۔

نیز دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن وهبَ هِبةً فهو أحقّ بها مالم يُثَبْ منها"۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں کتے کے ساتھ تشبیہ دے کر جو شناعت بیان کی گئی ہے وہ کراہت پر محمول ہے، حرمت پر نہیں، اور مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ کسی کو کوئی چیز دے کر واپس لے لینا بے مروتی اور غیر پسندیدہ بات ہے یہ مطلب نہیں کہ رجوع کرنا حرام ہے، چنانچہ ذوقِ سلیم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ باب سے رجوع ثابت ہو رہا ہے گو کراہت کے ساتھ اور اسی لئے تو رجوع کی صورت میں تشبیہ دی جارہی ہے، کتے کے فعل کے ساتھ تشبیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے چونکہ اس کا فعل حلت اور حرمت کی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا اس کو ناپسندیدہ ہی کہا جاسکتا ہے۔

(۱) راجع، عمدة القاری: ۱۳۸/۱۳، والهداية: ۲۹۰/۳، وتكملة فتح الملهم: ۵۷/۲، كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع فی الصدقة والهبة.

رجوع فی الہبہ کے موانع

حنفیہ کا مسلک تو یہ تھا کہ واہب کے لئے موہوب چیز واپس لے لینا جائز ہے، البتہ سات مواقع ایسے ہیں جن میں واہب کے لئے رجوع کا حق نہیں رہتا ہے، جن کی طرف (دمع خزقہ) کے حروف سے یادداشت کی آسانی کے لئے اشارہ کیا گیا ہے، امام نسفیؒ نے ان حروف کو ایک شعر میں ذکر فرمایا ہے۔

یمنع الرجوع فی فصل الهبه ‌ ‌ ‌ ‌ یاصاحبي حروف دمع خزقه

چنانچہ

۱- دال سے زیادتی متصلہ کی طرف اشارہ ہے، کہ موہوب لہ نے موہوب چیز پر اپنی طرف سے اضافہ کیا جس سے قیمت بڑھ جاتی ہے اور اس کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا مثلاً موہوبہ زمین پر تعمیر کی گئی۔

۲- میم سے موت کی طرف اشارہ ہے کہ واہب یا موہوب لہ مر جائے۔

۳- عین سے عوض کی طرف اشارہ ہے کہ واہب نے موہوب چیز کا عوض لے لیا۔

۴- خاء سے خروج عن الملک مراد ہے کہ موہوب موہوب لہ کی ملک سے نکل جائے۔

۵- زاء سے زوجیت مراد ہے کہ اگر خاوند بیوی یا بیوی خاوند کو کوئی چیز ہبہ کرے تو رجوع نہیں ہو سکتا۔

۶- قاف سے قرابتِ محرمہ مراد ہے یعنی موہوب لہ اور واہب ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہوں تو رجوع نہیں ہو سکتا۔

۷- اور ھاء سے مراد ہلاکت ہے کہ موہوب چیز موہوب لہ کے پاس ہلاک ہو جائے۔(۱)

ان تمام صورتوں میں واہب کے لئے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔(۲)

عرایا کی حقیقت اور مصداق

"عن زيدبن ثابتؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة، إلا أنه قدأذن لأهل العرايا أن يبيعوها بمثل خرصها" (رواه الترمذي)

"بیع مزابنہ" یعنی درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کی

(۱) راجع لمزيد التفصيل، البحر الرائق: ۲۹۱/۷

(۲) نفحات التنقيح: ۶۸۶/۳، وانظر أيضاً، إنعام الباري: ۲۸۷/۷، وتقرير ترمذی: ۲۲۵/۱، ودروس ترمذی: ۱۶۲/۳

درخت پر اور ''بیع عرایا'' کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ عرایا کی تفسیر میں شدید اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک اور تفسیر

امام شافعیؒ کے نزدیک بیع عرایا بعینہ بیع مزابنہ ہے جبکہ پانچ وسق سے کم میں ہو، لہٰذا اگر درخت پر لگا ہوا پھل کٹے ہوئے پھل کے بدلے میں بیچا جائے اور وہ پانچ وسق سے زیادہ ہو تو یہ بیع مزابنہ ہے اور حرام ہے اور اگر پانچ وسق سے کم ہے تو بیع العرایا ہے اور یہ جائز ہے۔

امام احمدؒ کا مسلک اور تفسیر

امام احمدؒ کے نزدیک '' بیع العرایا'' یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کو اپنے درخت کا پھل ہبہ میں دیدے پھر موہوب لہ اس پھل کو واہب کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچ دے، اس کو مختصر لفظوں میں '' بیع الموهوب له عريةً من غير الواهب '' کہا جاتا ہے، اور یہ ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں جائز ہے۔

امام مالکؒ کا مسلک اور تفسیر

امام مالکؒ کے نزدیک بیع العرایا یہ ہے کہ صاحبِ باغ اپنے درختوں میں سے ایک دو درختوں کے پھل کسی کو بطور ہبہ دیدے پھر موہوب لہ اپنے پھل کی دیکھ بال کے لئے باغ میں آنا شروع کرے چونکہ لوگوں کا دستور تھا کہ پھلوں کے پکنے کے وقت وہ باغ میں اپنے اہل وعیال کو بھی لے جاتے تھے اس لئے ایک اجنبی یعنی موہوب لہ کے آنے سے ان کو تکلیف ہوتی لہٰذا اس تکلیف کی بناء پر واہب کے لئے جائز قرار دیا گیا کہ موہوب لہ سے وہ ہبہ کیا ہوا پھل اندازہ کر کے کٹے ہوئے پھل سے خرید لے۔ اس کو مختصر لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے:'' بيع الموهوب له عريةً من الواهب ''.

تو گویا یہ معاملہ حقیقتاً بیع مزابنہ ہے، لیکن دفع حرج کے لئے شریعت نے اس خاص صورت کی اجازت دے دی۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اور تفسیر

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرایا کی تفسیر بعینہ وہی ہے جو امام مالکؒ کے نزدیک ہے البتہ امام اعظمؒ اس کو حقیقتاً بیع نہیں مانتے صرف صورۃً بیع مانتے ہیں یعنی حقیقت میں بیع نہیں بلکہ ''شئ موہوب'' کی تبدیلی

(۱) انظر لهذا التفصيل ، المغني لابن قدامة :۵۸/۴ ، ومرقاة المفاتيح :۶/ ۷۲

ہے، یعنی: " استبدال الموهوب بموهوب آخر قبل قبضه " ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ موہوب لہ نے موہوب پر قبضہ نہیں کیا تھا اور درخت پر لگے ہوئے موہوب پھل پر قبضہ سے پہلے اس کو دوسرا موہوب (کٹا ہوا پھل) مل گیا لہٰذا یہ قبل القبض استبدال الہبہ بالہبہ کے قبیل سے ہوا جس کو بیع نہیں کہا جاسکتا کیونکہ بیع میں ملکیت ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ قبل القبض ''موہوب'' چیز یعنی درخت پر لگا ہوا پھل موہوب لہ کی ملکیت نہیں لیکن چونکہ صورۃً یہ بیع ہے اس لئے اس کو مجازاً بیع العرایا کہا گیا ہے۔(۱)

خلاصۂ کلام

خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع العرایا حقیقتاً بیع ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ کی حرمت سے اس کا استثناء کیا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے پانچ وسق سے کم میں بیع مزابنہ کو عرایا قرار دیا ہے، اور امام احمدؒ نے موہوب چیز کو واہب کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنے کو عرایا کہا ہے، اور امام مالکؒ نے موہوب چیز واہب ہی کے ہاتھ فروخت کرنے کو عرایا شمار کیا ہے، اور ان سب حضرات کے نزدیک بیع عرایا بیع مزابنہ کی حرمت سے مستثنیٰ ہے لیکن مستثنیٰ متصل۔ جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بیع العرایا صورۃً بیع ہے حقیقتاً بیع نہیں بلکہ استرداد الہبہ بالہبہ ہے اور یہ بیع مزابنہ سے مستثنیٰ منقطع ہے نہ کہ متصل۔

حنفیہ کا مسلک راجح ہے

بیع عرایا میں حنفیہ کا مسلک لغۃً، روایۃً اور درایۃً ہر لحاظ سے راجح ہے۔

(۱)......لغۃً تو اس لئے کہ عرایا جمع ہے ''عریہ'' کی اور عریہ لغت میں عطیہ اور ہبہ کو کہا جاتا ہے اور کھجور کے اس درخت کو جس کا پھل ہبہ میں دیا گیا ہو " النخلة المعراة " کہا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ لغت میں عریہ کا ہبہ ہونا تو ثابت ہے بیع ہونا ثابت نہیں۔

(۲)......اور روایۃً اس لئے کہ متعدد احادیث میں عرایا کی تفسیر یہی آئی ہے کہ معری یعنی واہب کے گھر والے اس عریہ کے لینے والے ہیں اور وہی تمر (خشک کھجور) دے کر رطب (تر کھجور) کھانے والے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ تفسیر امام اعظمؒ اور امام مالکؒ کے قول پر ہو سکتی ہے۔

چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں ہے: " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرية يأخذها أهل البيت بخرصها تمرا يأكلونها رطبا ". اس روایت

(۱) راجع، إعلاء السنن: ۱۴/۱۳۲

میں تصریح ہے کہ عریہ کے لینے والے معری اور واہب کے گھر والے ہوں گے۔

(۳)......اور درایۃً اس لئے راجح ہے کہ مزابنہ ربوا کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے، اور ربوا کے اندر قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں ہوتا کہ قلیل میں جائز ہو اور کثیر میں ناجائز ہو، اور حنفیہ کی تفسیر لینے کی صورت میں قلیل میں بھی ربا کا احتمال باقی نہیں رہتا۔

اس لئے حنفیہ کا مسلک لغۃً، روایۃً اور درایۃً تینوں طریقوں سے راجح ہے۔(۱)

ہبہ میں اولاد کے درمیان برابری کا حکم

"عن النعمان بن بشیرؓ أن أباه نحل ابناله غلامافأتی النبي صلی الله علیه وسلم شهده فقال: أكُلَّ ولدک قدنحلته مثل مانحلت هذا ؟ قال: لا، قال: فاردُدْهُ" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی اولاد کو ہبہ دینا چاہئے تو کیا ساری اولاد کو برابر دینا واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام احمدؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، امام بخاریؒ اور ظاہریہ کے نزدیک ہبہ میں ساری اولاد کو برابر دینا واجب ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ہبہ میں ساری اولاد کو برابر دینا مستحب ہے، واجب نہیں۔(۲)

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے عمل سے ہے کہ انہوں نے اپنی بعض اولاد کو بعض سے زیادہ دیا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان اکابر صحابہؓ نے حضرت بشیرؓ کے حدیث باب کے واقعے کو وجوب پر محمول نہیں کیا۔

اور ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ آدمی کو اختیار ہے کہ اپنی اولاد کے سوا دوسرے کو پورا مال دیدے، جس سے اولاد بالکل محروم ہوجائے، تو جب ساری اولاد کو (جبکہ وہ مالدار ہو) بالکل محروم کردینا جائز ہوا تو بعض اولاد کو کُلاً یاجزواً محروم کردینا بھی جائز ہوا۔

---

(۱) نفحات التنقیح: ۳/۱۰۲، وتقریر ترمذی: ۱/۲۲۷، راجع للتفصیل، إنعام الباری: ۶/۳۵۵

(۲) امام ابو یوسفؒ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ کسی اولاد کو ضرر پہنچانے کے لئے دوسری کو زیادہ دینا تو ناجائز ہے، قصد اضرار کے بغیر جائز ہے، کراہت تنزیہیہ کے ساتھ۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بشیرؓ کی زوجہ کا ارادہ اس ہبہ سے شاید یہ ہوگا کہ بشیرؓ کی دوسری اولاد کو نقصان پہنچے، جس کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی یا قرائن سے ہوگیا ہوگا، اس لئے آپؐ نے نعمان کو اس سے منع فرمایا۔(۱) واللہ اعلم

عمریٰ کے بارے میں اختلافِ فقہاء

"عن سمرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: العمرىٰ جائزة لأهلها أو ميراث لأهلها" (رواه الترمذي)

"عمریٰ" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ میں نے اپنا یہ مکان تمہیں عمر بھر کے لئے دیدیا۔

تو "عمریٰ" بمعنی اعطاء الدار (مکان دینے) کے ہیں، اور دینے والے کو "مُعمِر" کہتے ہیں، اور لینے والے کو "مُعمَر له" کہتے ہیں۔

عمریٰ کی صورتیں

اختلافِ مذاہب کے اعتبار سے امام نوویؒ نے عمریٰ کی تین صورتیں (۲) ذکر فرمائی ہیں:

(۱)......پہلی صورت یہ ہے کہ معمر یوں کہے: "أعمرتُک هذه الدار، فإذا متَّ فهي لورثتک أو لعقبک".

یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اور یہ ہبہ وتملیک العین ہے، گھر معمر لہ کا ہوگا اس کے بعد اس کے ورثہ کا ہوگا، اگر ورثہ نہیں ہوں گے تو بیت المال کا ہوگا، معمر اور واہب کے پاس کسی صورت میں واپس نہیں لوٹ سکتا۔

(۲)......دوسری صورت یہ کہ معمر کہتا ہے: "جعلتُها لک عمرک"... یا... "أعمرتُک

(۱) راجع للتفصيل، درس مسلم للأستاذ المحترم: ۲/۲۲۵، وانظر أيضاً، تقرير ترمذى: ۱/۳۱۲، وإنعام البارى: ۷/۲۸۱، وتكملة فتح الملهم: ۲/۶۵، كتاب الهبات باب كراهة تفضيل بعض الأولاد فى الهبة.

(۲) راجع لتفصيل هذه الصور وتفصيل احكامها، تكملة فتح الملهم للأستاذ المكرّم: ۲/۸۰، كتاب الهبات باب العمرىٰ.

هذه الدار ".

اس صورت کا حکم بھی وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے، کہ گھر ہمیشہ کے لئے معمر کے ہاتھ سے نکل گیا اور معمرلہ کا ہوگا۔

(۳)..... تیسری صورت یہ کہ معمر یوں کہے: " جعلتها لك عمرك، فإذا مت عادإليّ أو إلى ورثتي ".

معمر نے یہاں ایک شرط لگائی کہ تیرے مرنے کے بعد یہ گھر دوبارہ میرا ہوگا، اس صورت کے بارے میں بھی حنفیہ اور شافعیہ کا اصح قول یہی ہے کہ اس کا حکم وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ اور تملیک العین ہے، جس کے ساتھ شرط فاسد لگ گئی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ہبہ کے ساتھ جب شرط فاسد لگ جائے تو ہبہ صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔

مذاہب فقہاء

تینوں صورتوں کے جو احکام اوپر بیان کئے گئے وہ حنفیہ اور شافعیہ کے مسلک کے مطابق تھے۔

امام احمدؒ کے نزدیک '' عمریٰ مُطلقہ'' یعنی پہلی دو صورتیں صحیح ہیں۔ '' موقتہ'' یعنی تیسری صورت صحیح نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک '' عمریٰ'' تمام صورتوں میں '' تملیک المنافع'' (یعنی عاریت) کا نام ہے، '' تملیک العین'' (ہبہ) کا نام نہیں، لہٰذا '' عمریٰ'' سے عین کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

دلائلِ فقہاء

امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " العمریٰ جائزة لأهلها ".

ان الفاظ کے ذریعہ جب آپ ﷺ نے عمریٰ جائز قرار دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی تشریف آوری کے وقت عمریٰ کا جو مفہوم مشہور و معروف تھا، آپ ﷺ نے اس کی تقریر فرمادی، اور زمانہ جاہلیت میں عمریٰ کا جو مفہوم معروف تھا وہ یہ تھا کہ عمریٰ ایک عاریت ہے، ہبہ نہیں ہے اور وہ چیز کسی نہ کسی وقت واپس معمر کے پاس آجاتی تھی، اور جب آپ ﷺ نے اس کی تقریر فرمادی تو اب وہی مفہوم شریعت کے اندر بھی معتبر مانا جائے گا، لہٰذا عمریٰ کو عاریت ہی سمجھا جائے گا۔

حضرات ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ " العمریٰ جائزة لأھلھا " کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ جاہلیت کے طریقے کی تقریر فرمائی، بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمادیا کہ اب آئندہ جو شخص عمریٰ کرے گا تو وہ ہبہ سمجھا جائے گا، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں " إن العمریٰ میراث لأھلھا ". اس میں آپؐ نے عمریٰ کو اہل عمریٰ کے لئے میراث قرار دیا۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے " إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاعمریٰ ولارقبیٰ ،فمَن أعمر شیئاأورقبۃً فھولہ حیاتہ ومماتہ ".

اس حدیث میں "لاعمریٰ و لارقبیٰ" سے اس طرف اشارہ ہے کہ عمریٰ اور رقبیٰ واپسی کی امید کے ساتھ تمہارے لئے مناسب نہیں چونکہ وہ واپس تمہیں نہیں ملے گی۔ (۱)

رُقبیٰ کے بارے میں اختلافِ فقہاء

"عن جابرؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : العمریٰ جائزة لأھلھا والرقبیٰ جائزة لأھلھا " (رواہ الترمذي)

" رُقبیٰ " کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے یہ کہے: " داري لک رُقبیٰ " یعنی میں اپنا گھر تمہیں رُقبیٰ کے طور پر دیتا ہوں، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اپنی زندگی میں اس کو استعمال کرو، اگر تمہارا انتقال پہلے ہوگیا تو یہ گھر لوٹ کر واپس میرے پاس آجائے گا، اور اگر میرا انتقال پہلے ہوگیا تو یہ مکان ہمیشہ کے لئے تمہارا ہو جائے گا۔

اب اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ رقبیٰ کا بھی وہی حکم ہے جو عمریٰ کا ہے، علی اختلاف الأقوال ، یعنی امام مالکؒ کے نزدیک اس کا حکم تملیک المنافع یعنی عاریت کا ہے، اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے تملیک العین یعنی ہبہ منعقد ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب یہ ہے کہ " رُقبیٰ " باطل ہے، یعنی یہ الفاظ کہنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا اور وہ مکان بدستور رُقبیٰ کرنے والے کی ملکیت میں رہے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ صورت غدر "دھوکہ" کو مستلزم ہے، جب تک ان دونوں میں سے ایک کا

(۱) نفحات التنقیح : ۳/۶۸۳، وتقریر ترمذی : ۱/۲۹۱، وانظر أیضا ، إنعام الباری :۷/۳۱۱

انتقال نہیں ہوگا، اس وقت تک یہ معاملہ لٹکا رہے گا، لہٰذا غرر پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ باطل ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے جس میں فرمایا کہ: "الرُّقبیٰ جائزۃ لأھلھا" اس کے معنی وہ نہیں ہیں جو ائمہ ثلاثہ نے بیان کیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا: "أرقبتُک ھذہ الدار" تو اس کے معنی یہ ہیں: "أعطیتُک رقبۃ ھذہ الدار" یعنی یہ مکان پوری زمین سمیت تمہیں دے دیا، اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "الرُّقبیٰ جائزۃ لأھلھا"۔ لہٰذا اگر کوئی شخص "أرقبتُک" کے لفظ سے ہبہ کرے گا تو عمریٰ کی طرح ہبہ منعقد ہو جائے گا، لیکن جہاں "رُقبیٰ" کے وہ معنی مراد ہوں جس میں غرر پایا جاتا ہو تو وہ رُقبیٰ باطل ہے۔(۱)

☆☆☆

باب اللقطة

التقاطِ لقطہ کا حکم

"لقطہ" پڑی ہوئی چیز کو کہتے ہیں، جس کو اٹھا لیا جاتا ہے۔(۲)

اس میں اختلاف ہے کہ التقاطِ لقطہ (لقطہ اٹھانا) اولیٰ ہے یا ترکِ لقطہ اولیٰ ہے؟(۳)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر لقطہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو مالک کو لوٹانے کی نیت سے اس کا التقاط مستحب ہے، اگر ضائع ہونے کا خوف نہ ہو تو اس کا التقاط مباح ہے، اور اگر التقاط مالک کے بجائے اپنی ذات کے لئے کرتا ہے تو ایسا کرنا حرام ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر لقطہ کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو اور اپنے نفس پر اطمینان ہو تو ایک قول کے مطابق التقاط واجب ہے اور ایک قول کے مطابق مستحب ہے۔

(۱) راجع، تقریر ترمذی: ۱/۲۹۵، ونفحات التنقیح: ۳/۶۸۳، وإنعام الباری: ۷/۳۱۲، وتکملة فتح الملهم: ۲/ ۹۲، کتاب الهبات، فائدة فی الرقبیٰ.

(۲) راجع لتفصیل المسائل المتعلقة باللقطة بکل وضوح وبیان، تکملة فتح الملهم، للأستاذ المکرم: ۲/۶۰۳ – إلی ۶۲۳، کتاب اللقطة.

(۳) انظر لهذه المسئلة، بدائع الصنائع: ۶/۲۰۰، والمغنی لابن قدامة: ۶/۳

امام مالکؒ کے نزدیک اگر وہ شی ذوبال ہو تو التقاط اولیٰ ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً ترکِ التقاط اولیٰ وافضل ہے۔(۱)

لقطہ کی مدتِ تعریف کتنی ہونی چاہئے؟

"عن زید بن خالدؓ قال: جاء رجل إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسالہ عن اللقطة، فقال: اعرف عفاصھا و وکاءھا، ثم عرّفھا سنةً" (متفق علیہ)

لقطہ کی مدتِ تعریف اور تشہیر میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ "لقطہ" خواہ نفیس شی ہو یا خسیس ہو ہر صورت میں ایک سال تک تشہیر کرنا ضروری ہے، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر "لقطہ" کوئی حقیر چیز ہو تو ایک سال تک تشہیر کرنا ضروری نہیں بلکہ "ملتقط" (لقطہ اٹھانے والا) کی رائے اور ظن پر ہے جتنی مدت میں اس کے گمان کے مطابق تشہیر ہو سکتی ہے وہی مدت کافی ہے مثلاً ایک دانق (۲) چاندی کے لئے ایک دن اور ایک دانق سونے کے لئے دو یا تین دن کافی ہے۔ اور اگر لقطہ قیمتی چیز ہے تو پھر مکمل ایک سال تشہیر کرنا ضروری ہے۔

حنفیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر لقطہ کی قیمت دس درہم سے کم ہے تو اس کی تشہیر و تعریف چند دن ہوگی اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ ہے تو ایک سال تک ہوگی۔

جبکہ راجح قول حنفیہ کے نزدیک جس کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ لقطہ کی تعریف و تشہیر کے لئے شرعاً کوئی مدتِ متعینہ مقرر نہیں بلکہ مدت کا دارومدار ملتقط کے ظنِ غالب پر ہے جب تک اس کے گمان میں مالک اس کا طلب گار رہے گا اس وقت تک ملتقط پر تعریف و تشہیر کرنا لازم ہے البتہ جب اس کے گمان میں مالک مزید طلب نہیں کرتا تو تشہیر کی ذمہ داری بھی اس سے ساقط ہو جائے گی۔ تو گویا مدت کا اختلاف اشیاء اور ان کی قیمت کے اختلاف پر مبنی ہے۔(۳)

---

(۱) کشف الباری، کتاب العلم، ج:۳، ص:۵۴۸، وانظر لمسائل المتعلقة باللقطة، الدر المنضود: ۱۴۴/۳

(۲) دانق کی مقدار در اصل چار قیراط ہیں اور ایک قیراط پونے دو رتی ہیں تو گویا ایک دانق کی مقدار سات رتی کی ہے۔

(۳) نفحات التنقیح: ۶۹۳/۳.

دلائلِ ائمہ

جو حضرات ایک سال تک تعریف وتشہیر کے قائل ہیں وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ کے مختار قول کی دلیل یہ ہے کہ روایات میں لقطہ کی تعریف کے سلسلے میں مختلف مدتیں منقول ہیں، چنانچہ حدیثِ باب میں ایک سال کی مدت منقول ہے، جبکہ حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں تین سال کی مدت مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منصوص مدتیں مقصود اور متعین نہیں ہیں بلکہ یہ غالب رائے پر مبنی ہے یعنی ملتقط اس وقت تک اس شئی کی تعریف کرتا رہے گا جب تک اسے یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ اب کوئی ڈھونڈنے نہیں آئے گا۔(۱)

لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟

"عن سوید بن غفلةؓ ...... فإذا جاء طالبها فأخبرك بعِدَّتها ووعائها ووكاءها فادفعها إليه ... الخ" (رواه الترمذي)

لقطہ کے متعلق ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ صاحبِ لقطہ کے ذمے لقطہ واپس کرنا کب واجب ہوتا ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے، کہ اگر لقطہ کا مالک بینہ قائم کر دے تو سب کے نزدیک لقطہ کا رد کرنا واجب ہے، لیکن اگر کوئی بینہ تو پیش نہ کرے البتہ لقطہ کی علامات واوصاف بیان کر دے تو اس میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں لقطہ کا واپس کرنا واجب ہے۔

جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایسی صورت میں دے دینا جائز تو ہے واجب نہیں ہے۔(۲)

دلائلِ ائمہ

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں اوصاف کے بیان پر اداء کو متفرع کیا ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کہتے ہیں کہ حدیثِ باب میں جو اعطاء (دینے) کا حکم ہے یہ اباحت پر محمول ہے،

(۱) راجع، کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۵۴۹، ونفحات التنقیح: ۲۹۳/۳، وتقریر ترمذی: ۳۱۹/۱، والدر المنضود: ۱۴۷/۳

(۲) راجع، فتح القدیر: ۳۵۷/۵

ورنہ اس میں اور حدیث " البینة علی المدعی والیمین علی مَن انکر " میں تعارض ہو جائے گا۔ یہاں چونکہ صاحب لقطہ مدعی ہے لہٰذا اس کے ذمہ بینہ لازم ہے، اگر " فادفعها إليه " میں امر کو وجوب پر محمول کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بغیر بینہ کے صرف اوصاف کے بیان کرنے پر لقطہ واپس کرنا واجب ہے جبکہ " البینة علی المدعی ...... " والی حدیث بتا رہی ہے کہ دعویٰ کرنے والا جب بینہ قائم کردے تو پھر مدعیٰ کا ملنا واجب سمجھا جائے گا، اس لئے دونوں کے درمیان جمع کی صورت یہ ہے کہ " فادفعها إليه " میں امر کو اباحت پر اور حدیث مشہور کو وجوب پر محمول کیا جائے۔ (۱)

انتفاع باللقطہ کا حکم

"عن سوید بن غفلةؓ ...... فإذا جاء طالبها فأخبرك بعدّتها ووعائها ووكاءها فادفعها إليه وإلا فاستمتع بها " (رواه الترمذي)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تعریف کے بعد مالک نہ آئے تو لقطہ کو ملتقط اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، خواہ ملتقط غنی ہو یا فقیر۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ملتقط اپنے استعمال میں اس وقت لاسکتا ہے جب وہ خود فقیر ہو، جبکہ غنی ہونے کی صورت میں اس کا تصدق (صدقہ کردینا) لازم ہے، پھر صدقہ کردینے کے بعد اگر مالک آجائے تو اسے اختیار ہوگا چاہے تو صدقہ کو نافذ قرار دے اور چاہے تو ملتقط سے ضمان لے لے، ضمان لینے کی صورت میں صدقہ کا اجر ملتقط کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ یہی سفیان ثوریؒ اور حسن بن صالحؒ کا مذہب ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

امام مالکؒ سے مذکورہ دونوں مذاہب کے مطابق ایک ایک روایت منقول ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال

شافعیہ اور حنابلہ اپنے مذہب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تعریف کے بعد " وإلا فاستمتع بها " فرمایا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو تم خود اس کو استعمال کرسکتے ہو۔

---

(۱) کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۵۶۰، وانظر أيضاً، إنعام الباری: ۱۲۲/۷

(۲) بدائع الصنائع: ۲۰۲/۶، والمغنی لابن قدامة: ۷/۶

ان حضرات کا ایک استدلال حضرت ابی بن کعبؓ کے واقعہ سے ہے، جس میں مذکور ہے کہ انہیں ایک تھیلی ملی جس میں سو دینار تھے آپؐ نے تعریف کے بعد اس سے استمتاع کی اجازت عطا فرمائی، حالانکہ بقول امام شافعیؒ، حضرت ابی بن کعبؓ مالدار صحابہ میں سے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

حضرات حنفیہ ابو داؤد میں حضرت عیاض بن حمارؓ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: " فإن وجد صاحبها فليردها عليه، وإلا فهو مال الله يؤتيه من يشاء ".

اس حدیث میں استدلال " فهو مال الله يؤتيه من يشاء " کے جملہ سے ہے کہ یہ تعبیر عموماً اس چیز کے لئے ہوتی ہے جس کے مستحق فقراء ہوتے ہیں نہ کہ اغنیاء۔

حنفیہ کا ایک استدلال ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن شخیرؓ کی حدیث سے ہے: " قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ضالة المسلم حرق النار ".

حنفیہ اس حدیث کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ سامان اٹھانے والا غنی ہے تو اس کے لئے اس سامان کو استعمال کرنا جائز نہیں، اگر وہ استعمال کرے گا تو وہ ایسا ہوگا جیسے وہ آگ کا انگارہ کھا رہا ہے۔

اس کے علاوہ متعدد صحابہ کرامؓ کے آثار ہیں جن سے مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کا حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے حضرات حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ خود استعمال کرلو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو پھر احکام شرعیہ کے مطابق عمل کرو، لہٰذا اگر فقیر ہو تو خود استعمال کر سکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کردو۔

اور جہاں تک حضرت ابی بن کعبؓ کے واقعہ سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ بے شک اغنیاء صحابہ میں سے تھے، لیکن ہر دور میں غنی نہیں رہے، بلکہ ایک زمانہ ان پر ایسا بھی گذرا ہے جو فقر و فاقہ کا دور تھا، بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان پر وسعت عطا فرمائی، لہٰذا اس کے واقعہ سے شافعیہ کا استدلال کرنا درست نہیں۔ (۱)

---

(۱) راجع لمزيد التفصيل ، كشف الباري ، كتاب العلم ، ج : ۳ ، ص : ۵۵۱ ، وتقرير ترمذی : ۱/ ۳۲۰ ، ونفحات التنقيح : ۳/ ۶۹۴ ، وإنعام الباري : ۷/ ۱۲۳

لقطہ اگر ختم ہو جائے اور مالک نکل آئے تو ضمان ہو گا یا نہیں؟

" عن زيد بن خالد الجهنيؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم سأله رجل عن اللقطة، فقال ... ... ثم استمتع بها، فإن جاء ربها فأدّها إليه " (رواه البخاري)

لقطہ اگر ختم ہو جائے اور مالک نکل آئے تو ضمان ہو گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ اگر سال بھر تعریفِ لقطہ کے بعد اگر عینِ لقطہ باقی ہو اور مالک نکل آئے تو لوٹانا واجب ہے، اور اگر اس نے اسے استعمال کر کے ختم کر دیا ہو تو ضمان واجب ہے۔

جبکہ شافعیہ میں سے کرابیسی، داؤد ظاہری اور امام بخاریؒ کے نزدیک لقطہ باقی ہو تو واپس کرنا ضروری ہے، لیکن اگر ختم ہو چکا ہو تو اس کا ضمان واجب نہیں۔ (۱)

دلائلِ ائمہ

داؤد ظاہریؒ اور کرابیسیؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب کے ایک طریق میں "فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها" کے الفاظ سے ہیں۔

اسی طرح حضرت زید بن خالدؓ کی اس روایت کو سعید بن منصور نے بھی روایت کیا ہے، اس میں " وإلا فتصنع بها ما تصنع بمالك " کے الفاظ ہیں۔

جمہور کا استدلال ایک تو حدیث باب میں " فإن جاء ربها فأدّها إليه " کے مطلق الفاظ سے ہے، یعنی خواہ لقطہ باقی ہو یا اسے استعمال کر لیا گیا ہو، بہر حال مالک کے طلب کرنے پر ادائیگی ضروری ہے۔

اسی طرح جمہور کی ایک دلیل حضرت خالد بن زیدؓ کے ایک طریق کے یہ الفاظ ہیں "وكانت وديعة عنده"۔

ان احادیث کی روشنی میں "وإلا فشأنك بها" یا " وإلا فتصنع بها ما تصنع بمالك " جیسے الفاظ کا محمل یہ طے ہے کہ تعریف کے بعد اگر مالک نہ آئے تو تصرف کی اجازت ہوتی ہے تاہم اس کے بعد "ضمان" کے سلسلے میں یہ روایات ساکت ہیں، جبکہ دوسری روایات میں لقطہ میں تصرف کر لینے کے بعد وجوبِ ضمان کا حکم وارد ہے، اس لئے ان مطلق روایات کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ (۲)

(۱) عمدۃ القاری: ۱۲/۲۷۲

(۲) کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۵۵۹

اونٹ کا التقاط درست ہے یا نہیں؟

" عن زيدبن خالدالجهنيؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم سأله رجل عن اللقطة ...... قال: فضالة الإبل ؟فغضب حتى احمرّت وجنتاه ،أوقال احمرّ وجهه فقال: مالکَ ولها، معهاسقاؤهاوحذاؤها،ترد الماء وترعى الشجر ،فذرهاحتى يلقاهاربها ...الخ " (رواه البخاري)

حدیث باب کے مذکورہ الفاظ سے معلوم ہوا کہ ضالۃ الابل (یعنی گم شدہ اونٹ) کا التقاط درست نہیں،اسی کے حکم میں گھوڑا اور گائے بھی ہے،چنانچہ مالکیہ ،شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کے التقاط کے بجائے ان کا ترک افضل ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک دوسری چیزوں کی طرح اونٹ ،گائے وغیرہ کا التقاط بھی درست ہے۔(۱)

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس میں جو "نہی" وارد ہے اس کے متعلق حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت کا تھا جب اہلِ صلاح کا غلبہ تھا،خیانت عام نہیں ہوئی تھی،اس زمانے میں اگر اونٹ وغیرہ کو چھوڑ دیا جائے تو مالک پالیتا تھا،جبکہ زمانے میں تغیر آنے کے بعد اب حکم بدل گیا،اب خیانت عام ہوگئی ہے،لہٰذا اونٹ وغیرہ کا التقاط بھی افضل ہوگا۔(۲)

بکری کے التقاط کا حکم

" عن زيدبن خالدالجهنيؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم سأله رجل عن اللقطة ......قال: فضالة الغنم؟قال: لک أو لأخيک أو للذئب " (رواه البخاري)

حدیث باب کے ان ہی الفاظ سے استدلال کرتے ہوئے امام مالکؒ نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ "غنم" (بکری) کے التقاط سے ملتقط مالک ہوجائے گا،حتی کہ اگر مالک آجائے تب بھی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ حدیث باب کے الفاظ ہیں " لک أو لأخيک أو للذئب " ظاہر یہ ہے کہ اس میں "لام" تملیک کے لئے ہے۔

اس کے مقابلہ میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر لقطہ کو استعمال کرلینے سے پہلے مالک

---

(۱) راجع ، الهداية مع فتح القدير :۵/۳۵۳

(۲) كشف الباري ،كتاب العلم ،ج:۳ ،ص:۵۶۲ ، وانظر أيضاً ، الدر المنضود :۳/۱۳۵

آجائے تو اس کا مالک کو لوٹانا لازمی ہے جس سے معلوم ہوا کہ لقطہ پر ملکیت اصل مالک کی رہتی ہے۔(۱)

جہاں تک امام مالکؒ کے استدلال کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ''لام'' تملیک کے لئے نہیں ہے، ظاہر ہے کہ یہ لام ذئب (بھیڑیئے) پر بھی داخل ہے لیکن ذئب مالک نہیں ہوسکتا، اسی طرح ملتقط بھی مالک نہیں ہوگا۔(۲)

لقطۂ حرم کا حکم

"عن أبی هريرةؓ أن خزاعة قتلوا رجلاً......فقال ......لايختلیٰ شوكها (أی المكة)، ولايُعضَدشجرها، ولاتلتقط ساقطتها إلالمُنشِد " (رواه البخاري)

" ولاتلتقط ساقطتها إلالمُنشِد " اور اس (حرم) کی گری ہوئی چیز (یعنی لقطہ) نہ اٹھائی جائے، مگر معرّف (تعریف کرنے والے) کے لئے اجازت ہے۔

حرم میں اگر کوئی چیز گر جائے تو آیا اس کا حکم بھی عام لقطہ کی طرح ہے یا اس کے حکم میں دوسری جگہوں کے لقطوں کے مقابلہ میں کوئی فرق ہے؟

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لقطۂ حل و حرم میں فرق ہے، ان کے نزدیک عام لقطہ کا حکم تو یہ ہے کہ التقاط لقطہ واجب یا مستحب ہے، اس کے بعد ایک مخصوص مدت تک تعریف ہوگی، اگر تعریف کے بعد مالک نہ آئے تو اس کو ملتقط (لقطہ اٹھانے والا) اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، خواہ ملتقط غنی ہو یا فقیر۔

جبکہ حرم کے لقطہ کے سلسلے میں وہ فرماتے ہیں کہ اس کا التقاط صرف حفاظت کی غرض سے ہی جائز ہے، تملک (یعنی مالک بننے) کی نیت سے بالکل جائز نہیں ہے، پھر اس کی ہمیشہ تعریف کی جائے گی، گویا اس کا تملک ممکن نہیں ہوگا۔(۳)

جمہور ائمہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ لقطۂ حل اور لقطۂ حرم میں کوئی فرق نہیں، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

---

(۱) فتح الباری: ۸۲/۵
(۲) كشف الباری، كتاب العلم ج: ۳، ص: ۵۶۳
(۳) راجع، المغنی لابن قدامة: ۳/۶، وتكملة فتح الملهم: ۶۲۲/۲، باب فی لقطة الحاج.

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ کا استدلال ایک تو حدیث باب سے ہے۔

دوسرا استدلال صحیح مسلم میں حضرت عبدالرحمٰن بن عثمان التیمیؓ کی روایت سے ہے، " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لقطة الحاج " یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجی کے لقطہ سے منع فرمایا"۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عام لقطہ کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے **"عرّفها سنة"** فرمایا ہے۔ جبکہ لقطۂ حرم کے بارے میں کوئی توقیت اور تعیین وقت نہیں فرمائی، معلوم ہوا کہ اس کی دائما تعریف ضروری ہے تا آنکہ مالک مل جائے، ورنہ اس طرح تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔

جمہور کا استدلال لقطہ کے بارے میں واردان عام احادیث سے ہے جن میں لقطۂ حل وحرم کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

پھر لقطہ ایک امانت ہے، عام ودیعتوں کی طرح اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں، خواہ حل کی امانت ہو یا حرم کی۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کے بارے میں علامہ ابن قدامہؒ(۱) فرماتے ہیں کہ **"إلا لمُنشِد "** کا مطلب **" إلا لمن عرّفها عاماً "** ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں لقطہ اٹھانے کی اجازت اسے حاصل ہے جو تعریف کا ارادہ رکھتا ہو، تملک کی نیت سے اٹھانے کی کوئی گنجائش نہیں۔ (۲)

جہاں تک حدیث **" نهى عن لقطة الحاج "** کا تعلق ہے، سو یہ نہی بالکل صریح ہے اور بظاہر

---

(۱) المغني لابن قدامة : ۶/۱۱

(۲) اس پر سوال ہوتا ہے کہ جب حل اور حرم دونوں کے لقطوں میں کوئی فرق نہیں تو مخصوص طور پر یہاں "لا تلتقط ساقطتها......" کہہ کر مکہ مکرمہ کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مکہ مکرمہ کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں کہ یہ تعریف صرف وہاں ہی واجب ہو، بلکہ اس کی تاکید مقصود ہے کہ مکہ مکرمہ میں تعریف کا اہتمام اور زیادہ کیا جائے، حرم میں چونکہ بے شمار حجاج آتے ہیں اس لئے وہاں تعریف میں مبالغہ کرنا پڑے گا، مساجد واسواق اور محافل ومجامع میں بار بار جا کے اعلان کرنا پڑے گا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپؐ نے فرمایا" ضالة المسلم حرق النار " کہ مسلمان کی گمشدہ چیز آگ میں جلانے کی باعث ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ حکم صرف مسلمان کی چیز کے لئے ہے، ذمی کے لئے نہیں، بلکہ یہ حکم دونوں کی چیزوں کے لئے ہے، البتہ مسلمان کی چیز میں تاکید زیادہ مقصود ہے۔

اس کا حکم دوسرے لقطہ کے حکم سے مختلف ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نہی کا مآل بھی یہی نکلتا ہے کہ " **لقطة الحاج** " اور " **لقطة غير الحاج** " میں کوئی فرق نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ لقطۃ الحاج کے التقاط سے نہی اس بنیاد پر کی گئی ہے کہ حاجی اپنے ساتھ ضروری ضروری اشیاء ہی لے جاتا ہے اور جو چیز وہ لے جاتا ہے اس سے وہ عموماً مستغنی نہیں ہوتا، گویا اس چیز کی ضرورت اسے شدید ہوتی ہے، ایسی صورت میں جب وہ کوئی چیز گم کرے گا تو اسے ڈھونڈے گا اور عام طور پر وہیں ڈھونڈے گا جہاں اس نے وہ چیز گم کی ہوگی، لہٰذا اگر کوئی شخص اس چیز کو نہ اٹھائے تو مالک اسے آسانی سے پالے گا، برخلاف اس صورت کے کہ کوئی شخص اسے اٹھالے اور تعریف کرے تو یہ عین ممکن ہے کہ چیز ایک جگہ گم ہوئی ہو اور وہ شخص تعریف کسی اور جگہ کر رہا ہو، مثلاً چیز مکہ میں گم ہوئی وہ منیٰ میں اعلان کر رہا ہے۔ ایسی صورت میں تعریف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لقطۃ الحاج کا حکم دوسرے لقطوں سے مختلف نہیں۔(۱)

(۱) ملخصاً من کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۲۸۲، ۲۸۳، وانظر أیضاً، إنعام الباری: ۱۲۹/۷

كتاب الأقضية و الشهادات

قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا یا باطناً بھی؟

" عن أم سلمةؓ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنكم تختصمون إليّ وإنما أنا بشر، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فإن قضيتُ لأحدمنكم بشيء من حق أخيه فإنما أقطع له قطعة من النار، فلا يأخذمنه شيئا " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے یا باطناً بھی؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ ہونا ضروری نہیں، یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ دوسرے کے حق میں کر دیا تو دنیاوی احکام کے اعتبار سے وہ چیز اس کو دلوادی جائے گی جس کے حق میں قاضی نے فیصلہ کیا ہے، لیکن فی ما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس چیز کو استعمال کرنا جائز نہیں، اگر استعمال کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوجاتا ہے اور باطناً بھی، یعنی جب کسی کے حق میں قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ کر دیا تو ظاہری اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے تو وہ چیز اس کی ہوگئی جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا، اس کے ساتھ ساتھ باطنی اعتبار سے بھی اس کی ملکیت ہوجاتی ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک قضاءِ قاضی کے باطناً نافذ ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، جب تک وہ شرائط نہیں پائی جائیں گی، اس وقت تک قضاءِ قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔

قضاءِ قاضی باطناً نافذ ہونے کی شرائط

(۱)...... پہلی شرط یہ ہے کہ قاضی کا وہ فیصلہ عقود یا فسوخ سے متعلق ہو، مثلاً نکاح کا دعویٰ ہو، یا فسخ

کا دعویٰ ہو، مثلاً کوئی عورت دعویٰ کرے کہ مجھے میرے شوہر نے طلاق دے دی تھی، لہٰذا اگر عقود یا فسوخ کا دعویٰ نہ ہو تو قضاءِ قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔

(۲)...... دوسری شرط یہ ہے کہ ''املاک مرسلہ'' کا دعویٰ نہ ہو، ''املاک مرسلہ'' کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے، لیکن ملکیت میں آنے کا سبب بیان نہ کرے، ایسی املاک کو ''املاک مرسلہ'' کہا جاتا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص املاک مرسلہ کا دعویٰ کرے اور قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دے تو قضاءِ قاضی ظاہراً نافذ ہوگی، باطناً نافذ نہیں ہوگی۔

(۳)...... تیسری شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ ''انشاء'' کا احتمال رکھتا ہو، یعنی اس بات کا اس میں احتمال ہو کہ وہ عقد اب قائم کر دیا جائے، مثلاً نکاح، اور اگر وہ معاملہ ''انشاء'' کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا، مثلاً میراث کا دعویٰ، میراث ایک مرتبہ ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے لیکن اس کے بعد اس میں انشاء کا احتمال نہیں رہتا۔

(۴)...... چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ ''محل للعقد ہو'' اگر اس محل میں عقد کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ نہ ظاہراً نافذ ہوگا، اور نہ باطناً نافذ ہوگا، مثلاً کوئی شخص کسی محرم عورت کے بارے میں دعویٰ کر دے کہ یہ میری منکوحہ ہے، تو اس صورت میں اگر وہ مدعی گواہ پیش کر دے اور قاضی فیصلہ بھی کر دے، تب بھی اس کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً کسی طرح بھی نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ محل قابل للعقد نہیں ہے۔

(۵)...... پانچویں شرط یہ ہے کہ قاضی نے گواہوں کی بنیاد پر یا مدعیٰ علیہ کے نکول عن الیمین یعنی قسم سے انکار کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو، تب قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ ہوگا، لیکن اگر قاضی نے مدعیٰ علیہ کی یمین کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نہیں ہوگا۔

دلائل ائمہ

جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں حنفیہ کے مسلک پر حضرت علیؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے ''شاھداک زوجاک''۔ اس قول کا پس منظر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا، عورت نے اس کے پیغام کو رد کر دیا کہ میں تجھ سے نکاح نہیں کرتی، اس شخص نے جا کر قاضی کی عدالت

میں دعویٰ کر دیا کہ فلاں عورت میری منکوحہ ہے۔

حضرت علیؓ قاضی تھے، آپ نے مدعی سے بینہ طلب کیا تو اس شخص نے دو جھوٹے گواہ پیش کر دیے، حضرت علیؓ نے گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے، اور عورت کو اس کے ساتھ جانے کا حکم دے دیا، اس عورت نے حضرت علیؓ سے کہا کہ مجھے تو یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے، اور حقیقت میں میرا اس سے نکاح نہیں ہوا، لیکن جب آپ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ تو اس کے ساتھ چلی جا، تو اب واقعی اس کے ساتھ میرا نکاح کر دیجئے تا کہ میرے لئے اس کے ساتھ رہنا حلال ہو جائے، حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا "شَاهِدَاكِ زَوَّجَاكِ" تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا، مطلب یہ تھا کہ اب جدید نکاح کرنے کی ضرورت نہیں، جب میں نے دو گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا تو اب واقعۃً نفس الأمر میں نکاح وجود میں آ گیا۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث "املاک مرسلہ" سے متعلق ہے، عقود و فسوخ سے متعلق نہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث ابوداؤد میں آئی ہے، وہاں اس کی صراحت موجود ہے کہ وہ معاملہ میراث کے بارے میں تھا، ایک شخص نے میراث کا دعویٰ کیا اور جب آپ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ جملے ارشاد فرمائے، اور میراث کا معاملہ ایسا ہے جو "انشاء" کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے اس معاملے میں آپ کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوا، باطناً نافذ نہیں ہوا۔(۱)

قضاء بشاہدٍ ویمینٍ کا حکم

"عن أبي هريرةؓ قال: قضىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمين مع الشاهد الواحد" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قضاء بشاہد و یمین جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرات ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس اپنے دعوے کے ثبوت میں دو گواہ موجود نہ ہوں تو صرف ایک گواہ پر بھی اکتفاء کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ مدعی اس گواہ کے ساتھ اپنے دعویٰ کے

(۱) ملخصًا من تقریر ترمذی: ۱/۲۷۱، و إنعام الباری: ۷/۱۵۰، والفصل الجامع فی تکملة فتح الملهم: ۲/۵۱۵، كتاب القضاء، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن.

سچے ہونے پر قسم کھائے، گویا کہ ان کے نزدیک مدعی کا قسم کھانا دوسرے گواہ کے قائم مقام ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ مدعی کے لئے اپنے دعوے کے ثبوت پر دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتیں کی گواہی پیش کرنا ضروری ہے، اگر مدعی نے صرف ایک گواہ پیش کیا تو صرف تنہا ایک گواہ کی گواہی پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چاہے مدعی قسم کھانے کو بھی تیار ہو۔

گویا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء بشاہد ویمین جائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک قضاء بشاہد ویمین جائز نہیں۔

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ قرآنِ کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں" واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان " . دوسری آیت میں ارشاد ہے" وأشهدوا ذوي عدل منكم " .

ان دونوں آیتوں میں گواہوں کے لئے تثنیہ کا صیغہ استعمال فرمایا گیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ نصاب شہادت دو مرد ہیں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ " قضیٰ باليمين مع الشاهد" کے معنی یہ ہیں کہ "قضیٰ بيمين المدعیٰ عليه مع الشاهد الواحد للمدعي " جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مدعی کے پاس صرف ایک گواہ تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعیٰ علیہ سے قسم لے کر فیصلہ فرمایا، اس صورت میں یہ حدیث قضاء کے عام اصول کے عین مطابق ہو جائے گا۔

لیکن اس کا صحیح جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل حکم شہادت کے بارے میں تو وہی ہے جو قرآن میں مذکور ہے کہ نصاب شہادت پورا کرنا چاہئے لیکن بعض حالات ایسے ہو جاتے ہیں جن میں دو گواہوں کا موجود ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا، ایسی صورت میں لوگوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے " قضیٰ بشاهدٍ ويمينٍ " کی اجازت دی گئی ہے، گویا یہ ایک استثنائی صورت ہے۔(۱)

(۱) ملخصاً من تقرير ترمذی : ۱/۲۸۲ ، وإنعام الباری :۷/۳۳۹ ، راجع للتفصيل الجامع ، تكملة فتح الملهم للأستاذ المكرم ، شيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني ، أطال الله بقائهم فينا : ۲/۵۵۳ ، كتاب القضاء ، باب وجوب الحكم بشاهد ويمين .

دشمن کی گواہی کا حکم

دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف معتبر ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔

جبکہ حنفیہ کے یہاں اس میں تفصیل ہے کہ اگر ان کے درمیان دنیوی عداوۃ ہے تو قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ دنیا کے لئے دشمنی کرنا حرام ہے تو جو شخص حرام کا مرتکب ہے اس کے بارے میں کیسے یہ اطمینان کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر غلط شہادت نہ دے گا۔

اور اگر عداوت دینیہ ہے تو تدین کی بناء پر شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ عداوتِ دینیہ تو شاہد کے قوتِ دین وعدالت پر دال ہے بلکہ بعض مرتبہ عداوتِ دینیہ لازم ہے مثلاً کوئی شخص کسی امر منکر کا مرتکب ہے بار بار تنبیہ کے باوجود نہیں مانتا ہے تو لامحالہ دین کی وجہ سے بغض کی گنجائش ہے، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: مَن أحبَّ لِلّٰه وأبغض لِلّٰه. (الحديث)

مسلم کی شہادت کافر کے حق میں معتبر ہے حالانکہ دینی دشمنی موجود ہے۔(۱) واللہ اعلم

"شهادة الوالِد للوَلد وبالعكس" کا حکم

اس بات پر اجماع ہے کہ مطلق قرابت دار کی شہادت قرابت دار کے حق میں قبول کی جائے گی۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شہادۃ الوالد للولد وبالعکس یعنی والد کی شہادت ولد کے حق میں اور ولد کی شہادت والد کے حق میں قبول کی جائے گی یا نہیں؟

جمہور علماء کے نزدیک "شہادۃ الوالد للولد وبالعکس" قبول نہیں کی جائے گی۔

جبکہ بعض اہل ظاہر کے نزدیک قبول کی جائے گی، اسی طرح حضرت عمرؓ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور امام شافعیؒ (فی قول) سے بھی قبولِ شہادت کا قول مروی ہے، لعموم قوله تعالىٰ: " ذوىْ عدلٍ منكم ".

جمہور فرماتے ہیں کہ دراصل قرابتِ ولاد کے علاوہ دوسری قرابتوں میں عرفاً وعادۃً منافع مشترک ومتحد شمار نہیں کئے جاتے ہیں برخلاف قرابتِ ولاد کے کہ اس میں منافع مشترک شمار ہوتے ہیں اس وجہ سے جمہور علماء عام قرابت اور خاص قرابت کا فرق کرتے ہیں۔

---

(۱) دروس ترمذی: ۱۳۸/۳، وانظر أيضا، الدر المنضود على سنن أبي داؤد: ۳۵۳/۵

بعض حضرات نے فرمایا کہ اگر شاہد عادل ہے تو معتبر ہے ورنہ نہیں۔(۱)

"شهادة أحد الزوجين للآخر" کا حکم

"شہادۃ احد الزوجین للآخر" یعنی شوہر کی گواہی بیوی کے حق میں یا بیوی کی گواہی شوہر کے حق میں قبول کی جائے گی یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور ابوثورؒ کے نزدیک قبول کی جائے گی۔

ابن ابی لیلیٰؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ شوہر کی شہادت بیوی کے حق میں قبول کی جائے گی مگر اس کا عکس نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک "شہادۃ احد الزوجین للآخر" مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی، لقولہ علیہ السلام: " لا تُقبَلُ شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ... إلخ ". (اخرجه الخصاف إسناده مرفوعاً)

پھر زوجین کی املاک اگرچہ متمیز ہیں مگر عرفاً وعادۃً ایک دوسرے کے مال سے انتفاع متصل ہے اور مال کا مقصود ہی انتفاع ہے جب انتفاع الگ نہیں بلکہ متصل ہے تو پھر شہادت قبول نہ ہوگی۔(۲)

غلام اور باندی کی شہادت کا حکم

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ غلام اور باندی کی شہادت مقبول ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام بخاریؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ غلام اور باندی کی شہادت مقبول ہے۔

ابراہیم نخعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ غلام کی شہادت معمولی چیزوں میں معتبر ہے، لیکن قیمتی اشیاء میں اس کی شہادت معتبر نہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ شہادت ایک طرح کی ولایت ہے اور غلام کو کسی چیز پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، غلام اہل ولایت نہیں ہے، اس لئے اس کی شہادت مقبول نہیں۔(۳)

---

(۱) دروس ترمذی: ۱۳۹/۴

(۲) دروس ترمذی: ۱۴۰/۴

(۳) إنعام الباری: ۳۴۱/۷

اعمیٰ کی شہادت کا حکم

اعمی (نابینا) کی شہادت مقبول ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمدؒ کے نزدیک اعمی کی شہادت ان چیزوں میں علی الاطلاق قبول ہے، جو آواز سے پہچانی جاسکتی ہوں۔

جمہور یہ کہتے ہیں کہ اگر تحمل شہادت کے وقت وہ شخص بینا تھا تو ادائے شہادت جائز ہے، چاہے بعد میں وہ نابینا ہو گیا ہو۔

لیکن اگر تحمل شہادت کے وقت ہی نابینا تھا تو اس کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں اس کی شہادت مقبول نہیں، البتہ کچھ استثنائی حالات ایسے ہیں جن میں قبول کی جاسکتی ہے، مثلاً ایسے حالات ہوں جن میں سوائے آواز کے پہچاننے کے کوئی اور چارہ نہ ہو تو اس کی شہادت کو قبول کیا جاسکتا ہے، وہ مستثنیٰ حالات ہیں۔ (۱)

محدود فی القذف کی شہادت کا حکم

محدود فی القذف یعنی جس شخص کو حد قذف لگی ہو، اس کی گواہی توبہ کرنے کے بعد معتبر ہے یا نہیں؟ اس بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ اس نے توبہ بھی کرلیا ہو۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اگر توبہ کرلے تو اس کی شہادت قبول ہو جاتی ہے۔

مدار اختلاف

اس اختلاف کا اصل مدار اس آیت کریمہ کی تفسیر پر ہے: " ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا و أولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا ".

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس آیت کریمہ میں مذکور " إلا الذين تابوا من بعد ذلك " کا استثناء کس چیز کے ساتھ لگ رہا ہے؟

---

(۱) إنعام الباري : ۷/۳۳

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہ استثناء "ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً" کے ساتھ لگ رہا ہے کہ ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو، الّا یہ کہ وہ توبہ کرلیں، پھر قبول کرلو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ "وأولئك هم الفاسقون" کے ساتھ لگ رہا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ "لاتقبلوا لهم شهادة أبداً" یہاں تک تو حد کا بیان ہوگیا، اس کے بعد فرمایا کہ "وأولئك هم الفاسقون" یہ لوگ فاسق ہیں۔ "إلا الذين تابوا" سوائے ان لوگوں کے جو توبہ کرلیں تو پھر فاسق نہ رہیں گے۔

اس کے معنی یہ ہے کہ توبہ کرنے کا اثر آخرت کے احکام پر ظاہر ہوگا لیکن دنیا میں جو حد لگ چکی وہ لگ چکی ہے اس حد کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ان کی شہادت کبھی قبول نہ کی جائے گی۔

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ استثناء کا قاعدہ یہ ہے کہ حتی الامکان اس کو اس سے متصل جملے کے ساتھ لگایا جاتا ہے اور یہاں متصل جملہ "وأولئك هم الفاسقون" ہے اور "ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً" کے ساتھ لگانے میں ایک فاصل موجود ہے اور یہ خلاف اصل ہے۔(۱) واللہ اعلم

(۱) ملخصاً من إنعام الباري: ۷/۳۳۰، وكذا في دروس ترمذي: ۳/۱۳۶

کتاب العتق

عورت کا غلام اس کا محرم ہے یا نہیں؟

" عن أم سلمةؓ قالت: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كان لإحداكنّ مكاتب فكان عنده مايؤدي فلتحتجب منه " (رواه ابوداؤد)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عورت کا غلام، عورت کے لئے محرم ہے یا نہیں؟ یعنی اس سے پردہ کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ (۱) اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کا غلام اس کے محارم میں سے ہے، ان سے کوئی پردہ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت کا غلام اس کے لئے بمنزلہ اجنبی ہے جن سے مکمل پردہ ہے، اس عورت کے چہرہ اور کفین کے علاوہ بدن کے کسی حصہ کو غلام نہیں دیکھ سکتا ہے۔ (۲)

دلائلِ ائمہ

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سورۃ النور کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں " ولا يبدين زينتهنّ إلا لبعولتهنّ أو ما ملكت أيمانهنّ ". کہتے ہیں کہ یہاں " ما " کا لفظ عام ہے لہٰذا عورت اپنے مملوک غلام اور باندی دونوں کے سامنے مواضع زینت ظاہر کر سکتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے " تستر المرأة من غلامها ".

---

(۱) اور امام مالکؒ سے یہ بھی مروی ہے " إن كان وغدا فمحرم وإلا فلا ". یعنی اگر وہ غلام سیدھا سادہ بیوقوف سا ہے (چفد) تب تو محرم ہے پردہ کی حاجت نہیں، اور اگر سمجھدار اور تیز قسم کا ہے تو اس صورت میں اس سے پردہ ہے۔

(۲) المرقات: ۲۸۷/۶

نیز مصنف عبدالرزاق میں ایک روایت ہے " لاینظر المملوک إلی شعر سیدته".

جہاں تک سورۃ النور کی آیت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تفسیر مدارک میں سعید بن المسیب" کا قول نقل کیا ہے " لایغرنّکم سورة النور فإنها في الإماء دون الذکور "یعنی" اوماملکت أیمانهنّ " سے مراد صرف باندیاں ہیں، غلام اس میں داخل نہیں، باندیاں چونکہ لڑکوں کی طرح بے پردہ باہر پھرتی ہیں تو ان کے بارے میں یہ خیال ہوسکتا ہے کہ شاید ان سے پردہ کا حکم ہو، اس لئے تصریح کردی گئی کہ ان سے پردہ نہیں ہے۔(۱) واللہ اعلم

ذی رحم محرم کی ملکیت موجبِ حرّیت ہے

"عن الحسن عن سمرةؓ عن النبي صلی الله علیه وسلم ، قال: مَن ملک ذارحم محرم فهو حر" (رواہ ابوداؤد)

یعنی جو شخص کسی ایسے غلام کا مالک ہوجائے جو اس کا رشتہ دار بھی ہو اور محرم بھی، تو وہ خود بخود آزاد ہوجاتا ہے۔

اسی حدیث کی بناء پر حضرات حنفیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو وہ خود بخود آزاد ہوجاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر ذی رحم محرم اصول وفروع سے ہو تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا، لہٰذا چچا اور بھائی وغیرہ آزاد نہ ہوں گے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس کا مصداق ولد، والدین اور اِخوہ (بھائی) ہیں یعنی اگر کوئی شخص ان اقرباء کا مالک ہوجائے تو وہ آزاد ہوں گے، ورنہ نہیں۔

دلائلِ ائمہ

حدیث باب حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہے، جو مطلق ہے ہر قسم کی ذی رحم محرم کو شامل ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کی رضامندی کے بغیر صرف خریدنے سے غلام کا آزاد ہوجانا خلاف القیاس ہے لیکن قرابتِ ولاد یعنی اصول وفروع میں یہ حکم خلاف القیاس ثابت ہوگیا ہے لہٰذا یہ نص اپنے مورد میں منحصر ہوگی، تو اصول وفروع کے علاوہ اُخوت وغیرہ کو شامل نہیں ہوگی۔

(۱) ماخوذ من الدر المنضود: ۹۱/۶، وتوضیحات شرح المشکوٰۃ: ۶۵/۵

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ صریح حدیث کے وجود میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔(۱)

مدبر غلام کی بیع میں اختلافِ فقہاء

"عن جابر بن عبداللہؓ أن رجلا من الأنصار أعتق غلاما له عن دُبر لم يكن له مال غيره، فبلغ ذالک النبي صلى الله عليه وسلم فقال: مَن يشتريه مني؟ فاشتراه نعيم بن عبد اللّٰہ بثمان مائة درهم، فدفعها إليه" (رواه مسلم)

مدبر غلام کی دو قسمیں ہیں: مدبر مطلق اور مدبر مقید۔

مدبر مطلق اس غلام کو کہتے ہیں جس کو آقا یہ کہہ دے: "أنت حرٌّ عن دُبُرٍ منّي" یعنی میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔

مدبر مقید اس سے کہتے ہیں جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کر دے۔ مثلاً آقا کہے۔ "إن متُّ في هذا الشهر فأنتَ حر".

اختلافِ فقہاء

مدبر مقید کی بیع تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، البتہ مدبر مطلق کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر غلام کو فروخت کر دیا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں، ان کا استدلال دار قطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے ہے کہ "المدبر لا يُباع ولا يُوهَب وهو حر من ثلث المال".(۲)

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:

(۱)......ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیثِ باب میں جس مدبر کی بیع کا ذکر ہے، وہ مدبر مقید تھا، اور مدبر مقید کی بیع حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ صحیح مسلم کی دوسری روایت میں اس کی صراحت ہے کہ یہ مدبر مطلق تھا، مدبر مقید نہیں تھا۔

---

(۱) انظر لهذه المسئلة، الدر المنضود: ۱۰۰/۶، وتوضيحات: ۳۲۱/۵، وحاشية تقرير بخاري: ۵۱۳/۲

(۲) انظر لهذه المسئلة، عمدة القارى: ۳۹/۱۲، وفتح الملهم: ۵۶/۵، اختلاف العلماء فى المدبر: هل يباع أم لا ...الخ، وتكملة فتح الملهم: ۲۵۳/۲، باب جواز بيع المدبر.

(۲)......شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے، جس میں بیع الحر یعنی آزاد کی بیع بھی جائز تھی۔

(۳)......لیکن سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مدبر کی ذات کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ اس کی خدمت کو فروخت کی تھی، لیکن راوی نے اس کو بیع سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے کہ دار قطنی میں ابوجعفر کی ایک روایت ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں "شهدت حديث جابر إنما باع رسول الله صلى الله عليه وسلم خدمة المدبر لا عينه".

اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عین عبد کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ خدمتِ عبد کو فروخت کیا تھا، لہٰذا اس روایت کی بنیاد پر مدبر کی بیع کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔(۱)

غلام میں مالک بننے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمرؓ قال قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم......ومَن ابتاع عبداً وله مال فماله للذي باعه إلاأن يشترط المبتاع" (رواه مسلم)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کوئی غلام خریدے اور غلام کے پاس کچھ مال ہو تو وہ بائع کا ہوگا ،الا یہ کہ مشتری شرط لگائے کہ میں عبد کے ساتھ اس کا مال بھی لوں گا۔

امام مالکؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک حدیث باب میں مال کی اضافت عبد (غلام) کی طرف بطور تملیک کے ہے، یعنی اگر عبد کو کسی چیز کا مالک بنا دیا جائے تو وہ مالک بن سکتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ کسی غلام کو آزاد کرتے تھے تو اس کے پاس جو مال ہوتا تھا اس کے در پے نہیں ہوتے تھے:" عن ابن عمرؓ أنه كان إذا أعتق عبداً وله مال لم يتعرّض لِماله " حضرت ابن عمرؓ کے اس عمل سے معلوم ہوا کہ غلام تملیک کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو جاتا تھا۔

لیکن جمہور کے نزدیک غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا اگرچہ مولیٰ اس کو مالک بنا دے، کیونکہ وہ خود مملوک ہے لہٰذا اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی مولیٰ کا مملوک ہوگا تو گویا کہ مال کے معاملے میں غلام کی حیثیت بہائم کی طرح ہے جیسے وہ مالک نہیں بن سکتے اسی طرح غلام بھی مالک نہیں بن سکتا۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں " وله مال " کے اندر مال کی اضافت عبد کی

(۱) هذا التفصيل كله ماخوذ من إنعام الباري : ۲/ ۲۱۳، وتقرير ترمذی : ۱/ ۷۱، ودرس مسلم : ۲/ ۲۹۸

طرف مجازاً ہے، حقیقتاً نہیں، اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ اسی حدیث میں " فمالہ للبائع " فرما کر اس مال کی ملکیت کی نسبت بائع کی طرف کی گئی ہے جبکہ یہ ممکن نہیں کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں مکمل طور پر دو آدمیوں کی مملوک بن جائے۔(۱)

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ چونکہ امام مالکؒ اور اہل ظاہرؒ کے نزدیک غلام مالک بن سکتا ہے لہٰذا اپنے مملوک میں تصرف کرسکتا ہے اسی وجہ سے وہ ملک یمین کی بنیاد پر جاریہ (باندی) سے وطی کرسکتا ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک غلام مالک نہیں بن سکتا، لہٰذا ملک یمین کی وجہ سے وہ جاریہ سے وطی نہیں کرسکتا۔(۲)

نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن أعتق نصيباً أو قال شقيصاً أو قال شركاً له في عبد فكان له من المال مايبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق، وإلا فقد عتق منه ماعتق ... الخ" (رواه الترمذي)

اگر کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنا حصہ آزاد کرے تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، فرض کریں کہ ایک کا نام زید ہے اور دوسرے کا نام خالد ہے، زید نے اس غلام میں اپنا حصہ آزاد کردیا اور خالد نے آزاد نہیں کیا۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلام آدھا آزاد ہوگیا، اور آدھا آزاد نہیں ہوا، اب خالد یہ دیکھے گا کہ زید جس نے اپنا نصف حصہ آزاد کردیا، معسر ہے یا موسر (یعنی تنگدست ہے یا مالدار) اگر زید موسر یعنی مالدار ہے تو اس صورت میں خالد کو تین اختیار ہیں۔

(۱)...... یا تو وہ خود بھی اپنا حصہ آزاد کردے۔

---

(۱) شرح الطیبي: ۸۶/۶

(۲) نفحات التنقیح: ۲۳۳/۳، والدر المنضود: ۳۸۰/۵، اس بارے میں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ عبد کی بیع میں کونسا مال داخل ہوگا اور کونسا نہیں؟ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں، إنعام الباري: ۷۳/۷

(۲)......یا خالد زید کو ضامن بنائے اور زید سے کہے کہ تم میرے حصے کی قیمت مجھے ادا کر دو اور باقی غلام کو بھی آزاد کر دو۔

(۳)......یا غلام سے کہے کہ تم "سعایہ" کرو یعنی میرے حصے کی قیمت کی رقم مجھے کما کر لا دو، جب تم رقم ادا کر دو گے تو میرا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر زید معسر یعنی غریب ہے تو اس صورت میں خالد کو دو اختیار ہیں۔

(۱)......یا تو اپنا حصہ آزاد کر دے۔

(۲)......یا غلام سے سعایہ کرائے۔

گویا امام صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ عتق اور آزادی تجزی قبول کرتا ہے، یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں غلام نصف آزاد ہو اور نصف آزاد نہ ہو۔

امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مُعتِق (آزاد کرنے والے) کے موسر ہونے کی حالت میں عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا، اور معسر ہونے کی حالت میں تجزی کو قبول کر لیتا ہے، لہٰذا اگر زید غنی تھا تو اس صورت میں زید کے نصف غلام آزاد کرنے سے پورا غلام آزاد ہو گیا، اور خالد کو یہ حق ہو گا کہ وہ زید پر ضمان عائد کرے، اور ان کے نزدیک اس صورت میں غلام پر سعایہ نہیں ہے۔

اور اگر زید معسر اور تنگ دست تھا تو اس صورت میں زید کا نصف غلام آزاد ہو جائے گا اور خالد کا حصہ آزاد نہیں ہو گا، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ غلام ایک دن آزاد رہے گا اور ایک دن خالد کی غلامی کرے گا۔ ان کے نزدیک سعایہ اس صورت میں بھی نہیں ہے۔

صاحبین کا مسلک

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عتق کسی بھی حالت میں تجزی کو قبول نہیں کرتا، لہٰذا جس صورت میں زید موسر ہے تو اس صورت میں بھی پورا غلام آزاد ہو گیا، اب خالد کو اختیار ہے یا تو زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان حاصل کرے یا غلام سے "سعایہ" کرائے، اور اگر زید معسر ہے، تو اس صورت میں زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان نہیں لے گا، بلکہ صرف غلام سے سعایہ کرائے گا۔

بنیادی اختلاف دو ہیں

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہاء کے درمیان بنیادی اختلاف دو ہیں۔

ایک یہ کہ عتق تجزی قبول کرتا ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ کے نزدیک عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، اور ان کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں فرمایا: " فقد عتق منه ماعتق " اس جملے سے معلوم ہورہا ہے کہ مُعتِق نے جتنا غلام آزاد کیا، اتنا ہی آزاد ہوا۔

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کسی بھی صورت میں سعایہ کے قائل نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ اعسار اور تنگدستی کی صورت میں سعایہ کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ حدیث ہے " عن ابی هریرةؓ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :من أعتق نصيباً أوقال شقيصافي مملوك فخلاصه في ماله إن كان له مال،وإن لم يكن له مال قوّم قيمة عدل ثم يستسعیٰ في نصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه " .

سعایہ کے بارے میں یہ حدیث امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کی دلیل ہے، اس میں سعایہ کا حکم صریح موجود ہے۔(۱)

''إعتاق فی مرض الموت'' کا مسئلہ

" عن عمران بن حصينؓ أن رجلاًمن الأنصارأعتق ستة أعبدله عندموته ولم يكن له مال غيرهم، فبلغ ذلک النبي صلى الله عليه وسلم فقال له قولاًشديداًقال:ثم دعاهم فجزّأهم ثم أقرع بينهم فأعتق اثنين وأرق أربعة " (رواه الترمذي)

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کا مذہب اس حدیث کے ظاہر کے موافق ہے، یعنی جس شخص کی ملکیت میں سوائے غلاموں کے اور کوئی مال بالکل نہ ہو اور وہ مرض وفات میں سب کو آزاد کردے، تو یہ آزاد کردینا ترکہ کے صرف ثلث میں جاری ہوگا، جتنے غلام ثلث میں آجائیں وہ آزاد ہوجائیں گے اور باقی غلام، غلام رہیں گے کیونکہ مرضِ وفات میں کیے گئے تبرعات ترکہ کے صرف ثلث کی حدتک نافذ ہوتے ہیں، جس طرح کہ وصیت صرف ثلث کی حدتک نافذ ہوتی ہے، اور آزاد ہونے والے غلاموں کی تعیین قرعہ اندازی سے کی جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فیصلہ قرعہ اندازی سے نہیں ہوگا، بلکہ ایسی صورت میں ہر غلام کا ایک

(۱) ملخصًا من تقریر ترمذی : ۱/ ۲۸۸، وإنعام الباری : ۷/ ۲۳۰

ثلث آزاد ہوگا اور باقی دو ثلث غلام ہی رہیں گے، اور پھر ہر غلام اپنے دو ثلث قیمت کا سعایہ کر کے وہ قیمت مولا کے ورثاء کو ادا کر کے پھر مکمل طور پر آزاد ہو جائے گا۔

دلائلِ ائمہ

حضرات جمہور کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جس وقت مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے سارے غلام آزاد ہیں، تو اس کا یہ کہنا شرعاً ایک ثلث کی حد تک نافذ ہوگا، اور کوئی غلام دوسرے غلام سے اولیٰ اور افضل نہیں، ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، لہٰذا اس کے ان الفاظ کے ساتھ ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہو گیا۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ابتداءِ اسلام کا واقعہ ہے، اور ابتداء میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے فیصلے قرعہ اندازی سے کرنے کی اجازت دی تھی، لیکن بعد میں حقوق کے اثبات یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال منسوخ کر دیا گیا۔(۱)

(۱) ملخصاً من درس مسلم: ۲/۲۹۳، وراجعه للتفصيل، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۶/۱۰۳، وتقرير ترمذي: ۱/۳۰۷، وتكملة فتح الملهم: ۲/۲۳۸

کتاب القصاص والدیة

دیت کی اقسام

دیت کی بڑی قسمیں دو ہیں: ۱- دیتِ مغلّظہ، ۲- دیتِ مخففہ۔

دیتِ مغلظہ کی تفصیل

دیتِ مغلظہ اس شخص پر آتی ہے جو قتلِ شبہ عمد کا مرتکب ہوا ہو یا قتلِ عمد میں دیت پر صلح ہوگئی ہو، دیتِ مغلظہ صرف اونٹوں کی صورت میں ادا کی جاتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دیت مغلظہ میں سو اونٹنیاں ادا کی جائیں گی اور وہ چار قسم کی ہوں گی، مثلاً ۲۵ بنت مخاض، ۲۵ بنت لبون، ۲۵ حقہ اور ۲۵ جذعہ ہوگی، اس تقسیم کو ارباعاً کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی دیت مغلظہ سو اونٹنیاں ہیں لیکن تین قسم کی اونٹنیاں ہوں گی مثلاً ۳۰ حقہ، ۳۰ جذعہ اور ۴۰ خلفات یعنی حاملہ اونٹنیاں ہوں گی، اس تقسیم کو اثلاثاً کہتے ہیں۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ترمذی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں: "عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده أن النبي صلى الله علیه وسلم قال......وإن شاؤوا أخذوا الدية وهي ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون خلفة ...إلخ".

حضرات حنفیہ ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن علقمة والأسود قالا: قال عبدالله: في شبه العمد خمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وخمس وعشرون بنات لبون وخمس وعشرون بنات مخاض".

جہاں تک شوافع کے استدلال کا تعلق ہے حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ابتداء میں دیت مغلظہ اسی طرح اثلاثاً تھی، لیکن بعد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ارباعاً دیت مغلظہ کا فیصلہ فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں عمل ارباعاً ہوگیا۔ (۱)

دیت مخففہ کی تفصیل

دیت کی دوسری قسم دیت مخففہ ہے، یہ اس شخص پر آتی ہے جو قتلِ خطاء یا جاری مجرای خطاء یا قتل بسبب کا مرتکب ہوگیا ہو، یہ اونٹوں اور دراہم ودنانیر دونوں سے ادا کی جاسکتی ہے، اگر اونٹوں سے ادا کرنا ہو تو پانچ قسم کے سو اونٹ ادا کرنے ہوں گے، ۲۰ بنت مخاض، ۲۰ بنت لبون، ۲۰ ابن مخاض، ۲۰ حقہ اور ۲۰ جذعہ دینے پڑیں گے۔

دیت مخففہ کی ادائیگی اگر سونے اور چاندی سے ہو تو ایک ہزار دینار ہے اور چاندی سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس ہزار دراہم ہیں اور شوافع کے نزدیک بارہ ہزار دراہم ہیں۔

شوافع حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن ابن عباسؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه جعل الدية اثنى عشر ألفاً".

احناف نے حضرت عمرؓ کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے "عن عمرؓ أنه فرض على أهل الذهب في الدية ألف دينار ومن الورق عشرة آلاف درهم" (زجاجة المصابيح: ۳/۳۳)

احناف دس ہزار دراہم کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کہ یہ متیقن ہے کیونکہ دس ہزار بارہ ہزار کے ضمن میں ہے۔ (۲)

ذمی کی دیت کی مقدار

"عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح ثم قال...... لايُقتَل مؤمن بكافر، دية الكافر نصف دية المسلم ...إلخ" (رواه أبو داؤد)

"دية الكافر نصف دية المسلم" ......یعنی ذمی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کے مقابلے

(۱) ملخصاً من توضیحات: ۵/۲۹۸، ۳۰۶، وانظر ایضاً، تقریر ترمذی: ۲/۳۳

(۲) توضیحات شرح المشکوٰۃ: ۵/۳۰۶

میں آدھی ہے حربی کافر کے قتل میں کوئی دیت نہیں اور ذمی کی دیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ذمی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کا ثلث ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک ذمی کی دیت دیتِ مسلم کے برابر ہے۔

یاد رہے کہ جمہور کے نزدیک پوری دیت بارہ ہزار درہم ہے اس کا نصف چھ ہزار درہم ہے اور اس کا ثلث چار ہزار درہم ہے، اور حنفیہ کے نزدیک پوری دیت دس ہزار درہم ہے اس کا نصف پانچ ہزار درہم ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں نصف دیت کی تصریح ہے۔

امام شافعیؒ مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں: " أنه عليه السلام فرض على كل مسلم قَتَلَ رجلاً من أهل الكتاب أربعة آلاف درهم ".

حنفیہ کی دلیل مراسیل ابوداؤد میں ایک مرفوع حدیث ہے " دية كل ذي عهد في عهده ألف دينار " (زجاجة المصابيح : ۳/۳۰)

نیز ظاہر قرآن سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلّمة إلى أهله ". اس آیت میں ذمی کے لئے مطلق دیت فرمایا گیا، اور دیتِ مطلقہ ظاہر ہے کہ وہ وہی ہے جو دیت مسلم ہے۔(۱)

دیت کا مصداق کون کونسی چیزیں ہیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دیت میں کیا کیا چیزیں دی جاسکتی ہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک دیت میں اصل اونٹ ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، اگر اونٹ ملتے ہوں تو وہ دیئے جائیں اگر اونٹ نہ ہوں تو سو اونٹوں کی قیمت دی جائے گی جہاں تک بھی وہ پہنچ جائے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک دیت کا مصداق تین چیزیں ہیں: ۱- اونٹ ۲- دراہم، ۳- دنانیر۔ امام صاحبؒ کے نزدیک تینوں میں اختیار ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک گاؤں والوں کے حق

(۱) الدر المنضود: ۶/۳۸۹، وتوضیحات: ۵/۲۱۸

میں اونٹ متعین ہے اور سونے چاندی والوں کے حق میں سونا چاندی۔

اور حنابلہ کے قولِ راجح میں دیت کا مصداق پانچ چیزیں ہیں تین وہ جو اوپر مذکور ہوئیں اور دو اس کے علاوہ بقر اور شاۃ۔

اور چوتھا مذہب اس میں صاحبین کا ہے ان کے نزدیک دیت کا مصداق چھ چیزیں ہیں، پانچ اوپر والی اور چھٹی چیز حُلَل ہے، اونٹ کے بارے میں تو گذر چکا کہ وہ بالاتفاق سو ہیں، اور بقر کی تعداد دو سو ہے اسی طرح حُلَل کی بھی اور شاۃ کی دو ہزار۔(۱) واللہ اعلم

قتلِ عمد اور شبہِ عمد کی تعریف میں اختلافِ فقہاء

"عن أنسؓ قال: خرجتْ جاريةٌ عليها أوضاح فأخذها يهودي فرضخ رأسها...

...قال فأُخِذ (أى اليهودي) فاعترف فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين" (رواه الترمذي)

قتلِ عمد اور شبہِ عمد کی تعریف میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قتل عمد وہ ہے جو دھار دار آلے سے کیا گیا ہو، "مِن حديد أو خشب أو حجر" (۲) یا ایسے غیر دھار دار آلے سے کیا گیا ہو جس سے کسی انسان پر حملہ صرف قتل ہی کے لئے ہوتا ہو، مثلاً بندوق، یا بم، یا ان دونوں قسم کے علاوہ کسی اور آلے سے کیا گیا ہو مگر قاتل اقرار کرلے کہ اُس کا ارادہ قتل ہی کرنے کا تھا، ان تینوں صورتوں میں قتل، قتلِ عمد ہی ہوگا۔

اور شبہِ عمد وہ ہے جو ایسے آلے کے بجائے کسی بھاری مثقل شئ سے کیا گیا ہو، اور ارادۂ قتل کا اقرار نہ ہو۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ کے نزدیک بڑی لاٹھی اور بڑا پتھر یا ہر وہ آلہ جو اگرچہ تفریق اعضاء کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو مگر اس کے لگنے سے موت کا وقوع غالب ہو قتلِ عمد کا موجب ہے، خواہ ارادہ قتل کا ہو یا نہ ہو۔

دلائلِ فقہاء

ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے کہ ایک عورت کا

(۱) الدر المنضود: ۳۷۶/۶، و توضیحات: ۳۲۲/۵

(۲) یعنی خواہ وہ آلہ لوہا ہو یا لکڑی ہو یا پتھر ہو۔

بھاری پتھر سے سر کچلا گیا تھا، اس پر قاتل کو قتل کیا گیا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے ہے جنھیں امام ابوداؤدؒ وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ فتحِ مکہ میں خطبے کے دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " الا ! إن دية الخطأشبه العمدما كان بالسوط أو العصامائة من الإبل ".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طریقہ تعزیراً اختیار کیا گیا، قصاصاً نہیں، یا قاتل نے اقرار کرلیا ہوگا کہ اس کا ارادہ قتل کرنے کا تھا، یا حدیث باب ہماری پیش کردہ حدیث سے منسوخ ہے جو خطبۂ فتح مکہ میں ارشاد فرمائی گئی ہے۔(۱)

قصاص بالمثل کا حکم

" عن أنسؓ قال: خرجتْ جارية عليهاأوضاح فأخذهايهودي فرضخ رأسها...

...قال فأُخِذ(أي اليهودي) فاعترف فامربه رسول اللهصلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ قاتل نے مقتول کو جس طرح قتل کیا ہے، قصاص میں قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا یا صرف قتل بالسیف (تلوار) ہوگا؟

چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاتل نے مقتول کو جس طریقے سے قتل کیا ہو قاتل کو بھی اُسی طریقے سے قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر پانی میں غرق کیا ہو یا آگ میں جلایا ہو یا بڑے پتھر سے سر کچلا ہو تو اسی کے مثل قاتل کے ساتھ قصاصاً کیا جائے گا، لیکن اگر قاتل نے حرام چیز سے قتل کیا ہو مثلاً زنا یا لواطت سے تو اس صورت میں قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا۔

جبکہ حضرات حنفیہ کے نزدیک قصاص ہر صورت میں تلوار ہی سے لیا جائے گا۔(۲)

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ذکر ہے کہ رسول اللہ

(۱) درس مسلم للأستاذالمحترم : ۲/۳۱۷ ، وانظر أيضا ، القرير لترمذی للأستاذالمكرم : ۲/۳۸ ، والتفصيل في تكملة فتح الملهم : ۲/۳۳۲ ، مسألة القتل بالمثقل .

(۲) راجع لتفصيل هذه المسألة ، تكملة فتح الملهم : ۲/۳۳۹ ، مسألة قصاص النفس بمثل فعل القاتل .

صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کا سر کچل کر قصاص لیا، اس لئے کہ اس نے سر کچل کر قتل کیا تھا۔ جبکہ ان حضرات کا اصل استدلال مندرجہ ذیل آیاتِ قرآنیہ سے ہے:

۱ – وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عُوقِبتم به.

۲ – فمنِ اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ علیکم.

۳ – وجزآء سیّئةٍ سیّئةٌ مثلها.

حضرات حنفیہ کا استدلال بھی انہی آیات کریمہ سے ہے، اس طرح کہ یہ آیات بتارہی ہیں کہ تعدّی اور ظلم جس قدر ہوئی اس سے زیادہ سزا دینا یا بدلہ لینا حرام ہے، اور قاتل کے ساتھ اسی جیسا عمل کرنے میں مماثلت بہت مشکل ہے، کیونکہ کوئی آدمی ایک ضرب سے مرجاتا ہے، کوئی زیادہ سے مرتا ہے، پس اگر قاتل نے ایک ضرب سے قتل کیا تھا، مگر قصاص میں وہ ایک ضرب سے نہ مرا تو زیادہ ضربات کی ضرورت ہوگی، پس مماثلت حاصل نہ ہوئی۔

نیز حنفیہ کے مسلک پر امام طحاویؒ نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو امام طحاویؒ اور دار قطنیؒ نے نقل کی ہے: "عن أبی هریرةؓ مرفوعاً " لا قود إلا بالسیف ". یہ حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب دو طرح سے دیا گیا ہے، ایک یہ کہ حدیث باب کا واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ دیت اور قصاص کے مفصّل احکام نازل نہ ہوئے تھے اور مثلہ جائز تھا، پھر منسوخ ہوا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ طریقہ تعزیراً اختیار کیا گیا تھا، قصاصاً نہیں، امامِ وقت جب مصلحت سمجھے تو تعزیراً ایسی سزا بھی دے سکتا ہے۔(۱)

قتلِ عمد کا موجب اَحد الامرین ہے یا صرف قصاص؟

"عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده أن النبي صلی الله علیه وسلم قال: من قتل متعمداً دفع إلیٰ أولیاء المقتول فإن شاؤا قتلوا، وإن شاؤا أخذوا الدیة ... إلخ " (رواہ

(۱) درس مسلم للأستاذ المحترم: ۳۱۶/۲، وانظر أیضاً، تقریر ترمذی: ۳۱/۲

(الترمذی)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قتلِ عمد کا موجب دیت اور قصاص میں سے کوئی ایک ہے، ان میں سے کسی ایک کے اختیار کا حق ولی مقتول کو ہوگا، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا یہی مذہب ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، اور سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ ولی مقتول کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے، قصاص نہ لے تو معاف کردے، جہاں تک دیت کے ایجاب کا تعلق ہے سو یہ قاتل کی رضامندی پر موقوف ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

اس بارے میں حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل آیات ہیں:

(۱)...... "كُتِبَ عليكم القصاص في القتلىٰ".

(۲)......" وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس".

ان دونوں آیتوں کا تقاضا یہ ہے کہ قتلِ عمد کا موجب صرف قصاص ہی ہے، اس کے سوا اور کچھ نہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ولی مقتول کو دو چیزوں میں اختیار ہے کہ جس چیز کو چاہے اختیار کرے، یا دیت لے لے یا قصاص۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے استدلال تام نہیں، اس لئے کہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے، حافظ ابوالقاسم سہیلیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں سات آٹھ قسم کے الفاظ وارد ہیں۔(۲)

اس کے علاوہ حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں جو یہ فرمایا گیا ہے " إن شاءوا أخذوا الدية " اس کا مطلب یہ ہے کہ " إن شاءوا أخذوا الدية برضا القاتل، وبمصالحة من القاتل ". اس لئے کہ قاتل اگر دیت کو اور مصالحت کو منظور نہ کرے تو اس صورت میں اولیاء کو صرف قصاص ہی کا حق باقی رہے گا۔(۳)

---

(۱) شرح صحيح البخاری لابن بطالؒ: ۸/۵۰۶

(۲) راجع لتفصيل هذه الروايات التي فيها اختلاف الألفاظ، كشف الباری، كتاب العلم، ج: ۳، ص: ۲۹۳ معزياً إلى الروض الأنف: ۲/۲۷۸

(۳) راجع لتفصيل هذه المسئلة، كشف الباری، كتاب العلم، ج: ۳، ص: ۲۸۹، وانظر أيضا، تقرير ترمذی: ۲/۳۳، والدر المنضود: ۶/۳۲۹

کیا مسلمان کو کافر کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جا سکتا ہے؟

" عن ابی جحیفة قال: قلت لعلیؓ: یا امیر المؤمنین اهل عندکم سوداء فی بیضاء لیس فی کتاب الله؟...... قال: قلت مافی الصحیفة؟ قال: فیها العقل وفکاک الاسیر وان لایقتل مؤمن بکافر " (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسلمان کو کافر کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء فرماتے ہیں کہ کسی مسلمان کو کافر کے بدلے میں قصاصاً قتل نہیں کیا جا سکتا۔

حضرات حنفیہ، سعید بن المسیبؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے تو اس کے بدلے میں اسے قتل کیا جائے گا، ہاں کافر حربی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔(۱)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں صراحت ہے کہ " لایقتل مسلم بکافر ".

لیکن اس کا جواب یہ کہ اس حدیث میں "کافر" سے مراد " کافر حربی " ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: " الا، لایقتل مؤمن بکافر، ولا ذو عهد فی عهده ".

اس حدیث میں " ولا ذو عهد فی عهده " "مؤمن" پر معطوف ہے، اب مطلب یہ ہوا کہ "لایقتل مؤمن ولا ذو عهد فی عهده بکافر " یعنی کسی مؤمن کو اور کسی ذو عہد یعنی ذمی کو کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اور " ذو عہد " یعنی ذمی کو جس کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جاتا ہے وہ کافر حربی ہے، کیونکہ اس کو کافر ذمی کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کا حکم ایک ہوتا ہے، جب ذمی کو کافر ذمی کے بدلے قتل کیا جائے گا اور کافر حربی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا تو "مسلم" کا بھی یہی حکم ہوگا کہ اسے ذمی کے بدلے میں تو قتل کیا جائے گا، البتہ حربی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

(۱) انظر لتفصیل المذاهب، عمدة القاری: ۳/۱۶۱

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال اس باب میں نصوص عامہ سے ہے مثلاً یہ آیت کریمہ " یاأیها الذین آمنوا کُتِب علیکم القصاص فی القتلیٰ ".

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر اس قاتل سے قصاص لیا جائے گا جس نے دھاردار چیز سے عمداً قتل کیا ہو، البتہ کوئی تخصیص کی دلیل ہو تو تخصیص ہوگی، ورنہ نہیں، خواہ مقتول غلام ہو یا ذمی، مذکر ہو یا مؤنث، کیونکہ " قتلیٰ " کا لفظ سب کو شامل ہے۔

دوسری آیت جس کے عموم سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے، وہ ہے " وکتبنا علیهم فیها أن النفس بالنفس... إلخ ". اس آیت کا عموم بھی یہ تقاضا کر رہا ہے کہ کافر کے بدلے میں مؤمن کا قتل کیا جائے۔

اسی طرح امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت نقل کی ہے " بلغنا عن النبي صلی اللہ علیه وسلم أنه قتل مسلماً بمعاهد، وقال: أنا أحق مَن وفیٰ بذمته ".(۱)

باپ اور بیٹے کے درمیان قصاص کا حکم

" عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: لاتُقام الحدود في المساجد ولایُقاد بالولد الوالدُ " (رواہ الترمذي)

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر بیٹے نے ماں باپ کو قتل کر دیا تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر باپ نے بیٹے کو قتل کر دیا تو کیا باپ سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک باپ کو بیٹے کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ باپ اس بیٹے کی زندگی کا ذریعہ بنا ہے اب یہ بیٹا اپنے باپ کی موت کا ذریعہ نہیں بن سکتا، ان کی ایک دلیل حدیث باب ہے۔

نیز دوسری حدیث میں " انت ومالک لأبیک " کے الفاظ آئے ہیں جس سے بیٹا باپ کے مملوک مال کی طرح ہو جاتا ہے، لہٰذا اب ان سے قصاص نہیں لیا جائے گا، دنیا میں شریعت کا حکم یہی ہے اور آخرت کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے البتہ دنیا میں باپ سے دیت لی جائے گی۔

---

(۱) انظر للتفصيل، كشف الباري، كتاب العلم، ج: ۳، ص: ۲۳۶، وانظر أيضاً، إنعام الباري: ۱۸۹/۲، وتوضيحات ۳۸۸/۵:

امام مالکؒ کے نزدیک اگر باپ نے بیٹے کو مروجہ طریقہ سے قتل کر دیا تو جمہور کی طرح ان کے نزدیک بھی باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا، البتہ اگر باپ نے بیٹے کو ذبح کر کے مار دیا تو اس صورت میں باپ سے قصاص لیا جائے گا۔ بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔(۱)

حُر اور عبد کے درمیان قصاص کا حکم

"عن سمرةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن قتل عبدَه قتلناه ومَن جدع عبدَه جدعناه" (رواه الترمذي)

یعنی جو اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس کو قتل کریں گے اور جو اپنے غلام کی ناک، کان کاٹے گا ہم اس کی ناک، کان کاٹیں گے۔

اگر کسی غلام نے آزاد آدمی کو قتل کر دیا تو بالاتفاق اس غلام سے قصاص لیا جائے گا، لیکن اگر کسی آزاد آدمی نے کسی غلام کو قتل کر دیا تو کیا اس حر سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلام کے بدلے آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا خواہ وہ غلام اس کا اپنا ہو یا دوسرے کا غلام ہو۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس صورت میں آقا سے قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن اگر اس نے دوسرے کا غلام قتل کر دیا تو قصاص لیا جائے گا۔

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ قرآن کریم کی آیت "الحر بالحر والعبد بالعبد" کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں کہ آزاد کے بدلے آزاد ہے لہٰذا غلام کے بدلے آزاد سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

ائمہ احناف نسائی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں: "لا یُقاد المملوک من مولاه". یہ احناف کے پہلے مدعا پر دلیل ہے کہ آقا سے اپنے غلام کے لئے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

جہاں تک دوسرے کے غلام کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں نفس کے بدلے نفس کا ذکر کیا گیا ہے مثلاً " وکتبنا فیها أن النفس بالنفس

(۱) توضیحات: ۵/۳۹۳

والعین بالعین ".(۱)

حدیث باب کا جواب

حدیث باب میں خود مولیٰ اور اس کے غلام کے درمیان قصاص کا ثبوت ہے جو ائمہ اربعہ کے خلاف ہے۔

لہٰذا ائمہ اربعہ کی طرف سے اس حدیث کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ یہ حدیث زجر وتوبیخ پر محمول ہے تاکہ لوگوں کو اس پر اقدام کی ہمت نہ ہو، جیسا کہ شارب خمر کے بارے میں آتا ہے کہ اس کو پانچویں مرتبہ میں قتل کردیا جائے۔

اور دوسری تاویل اس حدیث کی یہ کی گئی ہے کہ اس عبد سے اپنا آزاد کردہ مراد ہے یعنی جو پہلے اس کا غلام تھا۔

اور ایک جواب نسخ کا بھی دیا گیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔(۲)

زہر کھلا کر قتل کرنے کی صورت میں قصاص ہے یا نہیں؟

اگر کوئی شخص کسی کو زہر کھلائے یا پلائے اور وہ مرجائے تو اس صورت میں قصاص ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ کے نزدیک اس میں مطلقاً قصاص ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زہر ملا کر اس کو بغیر بتائے کھلائے یا پلائے اور وہ مرجائے تو اس صورت میں تو قصاص ہے اور اگر کھانے میں زہر ملا کر اس کے سامنے رکھ دے اور یہ نہ کہے کہ تو اس کو کھالے بلکہ وہ از خود اس کو کھائے یا پئے اور مرجائے تو اس صورت میں قصاص نہیں، یہ امام شافعیؒ کا ایک قول ہے، اور اگر زبردستی پلائے تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے یہاں بھی قصاص متعین ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف پلانے کی صورت میں تو قصاص نہیں ہاں ایجار کی صورت میں دیت واجب ہوگی، یعنی کسی کو لٹا کر اپنے ہاتھ سے اس کے حلق میں زہر ٹپکائے تب دیت ہے ورنہ نہیں، "بدائع الصنائع" میں بھی حنفیہ کا مذہب یہی لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے سامنے کھانے یا پینے کی چیز زہر ملا کر رکھ دے اور وہ دوسرا شخص خود اٹھا کر اپنے ہاتھ سے کھالے یا پی لے، اس صورت میں دیت نہیں ہے

---

(۱) سورۃ المائدۃ، آیۃ ۴۵.

(۲) الدر المنضود: ۳۵۸/۲، وتوضیحات: ۳۴۲/۵، ۳۹۶.

بلکہ تعزیر اور تادیب ہے، اور اگر ایجار کی صورت اختیار کرے تو اس میں دیت واجب ہوگی۔(۱)

قسامت کا مسئلہ

"عن سهل بن أبي حثمةؓ ......ثم إن محيّصة وجد عبدالله بن سهل قتيلاً قد قُتِل ......فقال لهم: أتحلفون خمسين يميناً فتستحِقّون صاحبكم أو قاتلكم، قالوا: كيف نحلف ولم نشهد؟ قال: فتبرّئكم يهود بخمسين يميناً... إلخ" (رواه الترمذي)

"قسامت" مصدر ہے بمعنی "إقسام" یعنی قسم کھانا۔ اور اصطلاح شرع میں ان خاص قسموں کو کہا جاتا ہے جو ایسے مقتول کے قاتل کی تحقیق میں لی جاتی ہیں جو کسی جگہ پایا جائے مگر بیّنہ سے اس کے قاتل کی تعیین نہ ہو سکے۔(۲)

قسامت کی تفصیل میں اختلاف

"قسامت" جمہور فقہاء کے نزدیک ثابت ہے، لیکن اس کی تفصیل میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی ایسی جگہ جو کسی فرد یا افراد کی مملوک یا مقبوض ہو، جب کوئی ایسی میت پائی جائے جس کے اوپر قتل کے آثار مثلاً جرح، ضرب اور خنق (۳) کے نشانات ہوں مگر قاتل معلوم نہ ہو اور اولیائے مقتول اس جگہ کے معیّن یا غیر معیّن کسی ایک یا زیادہ لوگوں کو متہم کریں (یعنی متہم اشخاص کی تعیین کریں یا نہ کریں) اور قسامت کا مطالبہ کریں تو ان سے کہا جائے گا کہ اس جگہ کے لوگوں میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کریں جن سے قسمیں لی جائیں گی، چنانچہ ان میں سے ہر ایک یہ قسم کھائے گا کہ "بالله ماقتلتُه وماعلِمتُ له قاتلاً". اگر پچاس آدمی پورے نہ ہوں تو موجود لوگوں پر یمین مکرر آئے گی، یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو جائیں، اگر یہ لوگ قسمیں کھالیں تو یہ سب حبس، قید اور قصاص سے بری ہو جائیں گے، لیکن ان کے عاقلہ پر دیت لازم ہو جائے گی، خواہ دعویٰ قتلِ عمد کا ہو یا قتلِ خطاء کا، کیونکہ ان کی مقبوض یا مملوک جگہ پر قتل کا ہو جانا بہرحال ان کی غفلت اور تقصیر کی علامت ہے اور اگر کوئی ایک یا سب نکول یعنی قسم کھانے سے انکار کریں تو نکول کرنے والوں کو قید میں رکھا جائے گا،

(۱) الدر المنضود: ۳۵۶/۶، وانظر ایضاً، کشف الباری، کتاب الجزیة، ص: ۵۸۰

(۲) راجع لتفصیل المسائل المتعلقة بالقسامة، تکملة فتح الملهم: ۲۶۸/۲، باب القسامة۔

(۳) یعنی زخم، مارنے اور گلا گھونٹنے کے آثار۔

یہاں تک کہ وہ قسم کھائیں، یا قتل کا اقرار کریں یا قاتل بتائیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ''قسامت'' اس صورت میں واجب ہوتی ہے جبکہ قتل ایسے محلہ میں ہوا ہو جو بڑے شہر سے منفصل اور جدا ہو، یا قریۂ صغیرہ میں ہوا ہو، اور اولیائے مقتول کسی معین شخص یا اشخاص معینین پر دعویٰ کریں کہ انہوں نے قتل کیا ہے، اور بیّنہ موجود نہ ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جب ''لوث'' (۱) موجود ہو تو یمین کی ابتداء اولیائے مقتول یعنی مدعین سے ہوگی، وہ پچاس قسمیں کھائیں گے کہ: "إن فلاناً قتله". اور نوعیتِ قتل بھی بیان کریں گے کہ قتلِ عمد ہے، یا شبہ العمد ہے یا قتلِ خطاء، اگر وہ قسمیں کھالیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک مدعا علیہ پر دیت واجب ہوگی، جبکہ دعویٰ قتلِ عمد کا ہو، اور اگر دعویٰ شبہ العمد یا خطاء کا ہو تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی۔ اور اگر اولیائے مقتول نکول کریں تو مدعا علیہم سے پچاس قسمیں لی جائیں گی کہ انہوں نے قتل نہیں کیا، اگر وہ قسمیں کھالیں تو وہ اور ان کے عاقلہ دیت سے بَری ہوجائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اب قسموں کا مطالبہ دوبارہ اولیائے مقتول (مدعین) سے کیا جائے گا۔

اور اگر ''لوث'' نہ پایا جائے تو قسموں کا مطالبہ اولاً مدعا علیہم سے ہوگا، وہ پچاس قسمیں کھالیں تو وہ اور عاقلہ بَری ہوجائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اولیائے مقتول سے پچاس قسمیں لی جائیں گی جن کے بعد مدعا علیہ یا اس کے عاقلہ پر دیت اسی تفصیل کے ساتھ واجب ہوجائے گی جو ''لوث'' کی صورت میں بیان ہوئی۔

اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مذہب امام شافعیؒ کے مسلک کے موافق ہے، البتہ چند امور میں فرق ہے۔ (۲)

---

(۱) ''لوث'' کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسی علامت پائی جائے جس سے اولیائے مقتول کے دعوے کی تائید ہوتی ہو، مثلاً مقتول اور مدعا علیہ کے درمیان پہلے سے عداوت اور دشمنی معروف و مشہور ہو یا مثلاً مقتول کی طرف سے اہلِ محلہ کا کوئی آدمی اس حالت میں آتا ہوا دکھائی دے کہ اس کے اوپر کوئی علامتِ قتل موجود ہو یا عادل گواہوں کی شہادت ہو۔

(۲) ۱...... ایک یہ کہ ''لوث'' کی صورت میں جب اولیائے مقتول قسمیں کھالیں تو دعویٰ اگر قتلِ عمد کا ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک دیت واجب ہوتی ہے، مگر امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔

۲...... دوسرا فرق یہ ہے کہ عدم لوث کی صورت میں مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مدعا علیہ صرف ایک قسم کھائے گا، جبکہ شوافع کے نزدیک دونوں صورتوں میں پچاس قسمیں کھائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ عدم لوث کی صورت میں مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک قسامت ہے ہی نہیں، بلکہ دوسرے قضایا کی طرح عام قاعدے کے مطابق "الیمین علی من انکر" پر عمل ہوگا۔ =

خلاصۂ بحث

مذکورہ بالا تفصیل کی رُو سے ائمہ ثلاثہ سے ہمارے حنفیہ کا اختلاف کئی مقامات پر ہے، جن میں سے بڑے اور بنیادی اختلاف تین ہیں:

پہلا اختلاف

پہلا اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ''لوث'' اور ''عدمِ لوث'' کے احکام مختلف ہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مختلف نہیں۔ اور لوث کا مطلب پیچھے حاشیہ میں گذر چکا ہے۔

اس بارے میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ انصار اور یہودِ خیبر کے درمیان عداوت معروف تھی، جو ''لوث'' کی ایک صورت ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمین کا مطالبہ اولاً اولیائے مقتول سے فرمایا۔

حضرات حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ فتحِ خیبر سے پہلے تو عداوت تھی، فتحِ خیبر کے بعد صلح ہوگئی تھی، جیسا کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں صراحت ہے کہ: " وهي يومئذ صلح وأهلها يهود ".

دوسرا اختلاف

* دوسرا اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بعض صورتوں میں جو پیچھے بیان ہوئیں قسمیں اولیاء مقتول سے لی جاتی ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک قسمیں ہر صورت میں اہلِ محلہ ہی سے لی جاتی ہیں، اولیائے مقتول سے کسی صورت میں نہیں لی جاتیں۔

اس بارے میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے: " فقال لهم: أتحلفون خمسين يميناً فتستحقون صاحبكم أو قاتلكم، قالوا: كيف نحلف ولم نشهد؟ " اس میں اولیائے مقتول سے یمین کا مطالبہ کیا گیا ہے اور ان کے انکار پر ردّ الیمین علی الیہود کا ذکر ہے۔

= ۳۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ ''لوث'' کی صورت میں جب مدعا علیہ نکول کرے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک قسموں کا مطالبہ دوبارہ اولیائے مقتول سے کیا جائے گا، اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دوبارہ اولیائے مقتول سے قسموں کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ مالکیہ کے نزدیک مدعا علیہ کو قید میں رکھا جائے گا، یہاں تک کہ یا تو وہ قتل کا اقرار کرلے، یا حلف کرے یا مر جائے، اور حنابلہ کے نزدیک قید کرنے کے بجائے اس پر دیت واجب ہوگی۔ اور ان کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اس صورت میں دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی۔

حنفیہ کی دلیل وہ حدیثِ مرفوع ہے جو صحیحین میں سندِ صحیح کے ساتھ آئی ہے کہ: " الیمین علیٰ مَن أنکر ". اور یہی حدیث بیہقی میں ان الفاظ کے ساتھ ہے کہ: " البیّنة علی المدعي والیمین علیٰ مَن أنکر ". اس میں قاعدہ کلیہ بیان کیا گیا ہے، جبکہ حدیث باب میں واقعہ جزئیہ کا ذکر ہے۔

نیز حدیث باب کے جواب میں حضرت گنگوہیؒ نے یہ احتمال بھی ذکر فرمایا ہے کہ: " أتحلفون خمسین یمیناً " میں استفہامِ انکاری ہو، اور مطلب یہ ہو کہ تم قسمیں کھا کر قاتل کے مستحق نہیں بن سکتے، بلکہ دعوے کے اثبات کے لئے بینہ ضروری ہے۔(۱)

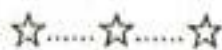
تیسرا اختلاف

تیسرا اختلاف یہ ہے کہ اہلِ محلہ یا مدعا علیہم جب پچاس قسمیں کھالیں تو ان کے ذمے سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دیت ساقط ہو جاتی ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے: " فتبرّئکم یهود بخمسین یمیناً " یعنی یہود پچاس قسمیں کھا کر تمہارے سامنے بَری ہو جائیں گے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہاں دیت سے بَری ہونا مراد ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ ہے جو " وادعہ " قبیلہ پر انہوں نے کیا تھا، اس فیصلے میں " قسامت " اور " دیت " دونوں کو واجب کیا گیا، اور فرمایا: " إنه الحق ".

اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قسمیں کھانے سے اہلِ محلہ کو " براءة عن الحبس و القصاص " حاصل ہوتی ہے، پس حدیث باب کا جملہ " فتبرّئکم یهود بخمسین یمیناً " کا مطلب یہ ہے کہ یہود اپنی قسموں کی بدولت قصاص اور قید سے بَری ہو جائیں گے۔(۲)

☆......☆......☆

(۱) الکوکب الدري: ۲/۳۷۲

(۲) هذا التفصیل کله مأخوذ من درس مسلم، للأستاذ المحترم المفتي الأعظم محمد رفیع العثماني أدام الله إقبالهم: ۲/۳۰۱ - إلی - ۳۰۸

کتاب الحدود

اعترافِ زنا پر حد جاری کرنے کا حکم

"عن أبی هريرةؓ قال: جاء ماعز الأسلمیؓ إلی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فقال: إنه قدزنیٰ فأعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال: إنه قدزنیٰ فأعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال: إنه قدزنیٰ فأعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال یارسول اللہ! إنه قدزنیٰ فأمربه فی الرابعة فأخرج إلی الحَرَّة ...إلخ" (رواه الترمذي)

اگر کوئی مرد یا عورت زنا کا اقرار کرلے تو کیا اس پر حد جاری کرنے کے لئے ایک مرتبہ کا اقرار کرنا کافی ہے یا چار مرتبہ اقرار کرنا ضروری ہے؟

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک حد جاری کرنے کے لئے ایک مرتبہ اقرار کرنا کافی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار مرتبہ اقرار کرنا شرط ہے تا کہ چار گواہوں کے قائم مقام ہو جائے، نیز حنفیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ چاروں اقرار الگ الگ مجلس میں ہوں۔

دلائلِ ائمہ

حضرات حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

حضرات شافعیہ اور مالکیہ حضرت عسیف کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انیسؓ سے فرمایا: "اغد یاأنیس إلی امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها"۔

اس حدیث میں آپؐ نے یہ نہیں فرمایا: "اعترفت أربع مرّات" بلکہ مطلق فرمایا کہ جب اعتراف کرلے تو رجم کردو، اس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ کا اعتراف کرلینا کافی ہے۔

حنفیہ اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ "فإن اعترفت" کا مطلب یہ ہے کہ "فإن اعترفت

بالطریق المعروف " یعنی معروف طریقے کے مطابق اعتراف کرلے تو رجم کردو اور طریق معروف یہ ہے کہ چار مرتبہ اقرار کرلے۔(۱) واللہ اعلم

مرجوم کا رجم کے وقت بھاگ جانے کا حکم

" عن أبي هريرةؓ قال: جاء ماعز الأسلميؓ إلى رسول اللهﷺ صلى الله عليه وسلم فقال: إنه قد زنى ...... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هلاّ تركتموه "(رواه الترمذي)

جس شخص کا زنا اقرار سے ثابت ہوا ہو، رجم کے وقت اگر وہ بھاگ جائے تو امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا پیچھا کیا جائے اور رجم جاری رکھا جائے یہاں تک کہ وہ مرجائے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ رجم روک کر اس سے پوچھا جائے گا، اگر اس نے رجوع عن الاقرار کیا تو چھوڑ دیا جائے گا ورنہ رجم کردیا جائے گا۔

دلائلِ ائمہ

امام مالکؒ صحیح مسلم کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ الفاظ ہیں:" قال: ابن شہاب: فأخبرني مَن سمع جابر بن عبدالله يقول: فكنتُ فيمن رجمه، فرجمناه بالمصلّى، فلما أذلقته الحجارة هرب فأدركناه بالحَرّة فرجمناه " . اس روایت میں مرجوم کے بھاگنے کے وقت ان سے بھاگنے کی وجہ پوچھنے کا کوئی ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوا کہ رجم جاری رکھنا چاہئے۔

حضرات حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرجوم کے بھاگنے کے متعلق فرمایا:" هلاّ تركتموه ". اور ابوداؤد کی روایت میں ہے " ألاّ تركتموه حتى أنظر في شأنه ". اور ایک روایت میں ہے " هلاّ تركتموه، فلعله يتوب، فيتوب الله عليه ".

ان تمام روایات سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر رجم کے وقت مرجوم شخص بھاگ جائے تو رجم بند کردینا چاہئے اور اس سے بھاگنے کی وجہ پوچھنا چاہئے اگر وہ رجوع کرنا چاہتا ہے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔(۲)

---

(۱) راجع، تقریر ترمذی: ۷۵/۲، والدر المنضود: ۳۱۰/۶، ودرس مسلم: ۳۵۱/۲، وتوضیحات: ۳۸۵/۵

(۲) انظر لهذه المسئلة، درس مسلم: ۳۵۱/۲، وتقریر ترمذی: ۷۵/۲، والدر المنضود علی سنن أبي داؤد: ۳۱۱/۶

کیا "حمل" زانیہ ہونے کی دلیل کافی ہے؟

" عن عبداللہ بن عباسؓ قال: قال عمر بن الخطابؓ وهو جالس على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم...... وإن الرجم في كتاب الله حق على مَن زنىٰ إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامتِ البينة أو كان الحبل أو الاعتراف " (رواہ مسلم)

ثبوتِ زنا کے لئے بالاجماع چار مردوں کی گواہی شرط ہے، یا زانی خود اقرار کرلے تو وہ بینہ کے قائم مقام ہے، اختلاف اس میں ہے کہ جس عورت کا نہ کوئی شوہر ہو نہ سیّد، پھر وہ حاملہ ہوجائے اور زنا پر نہ بیّنہ قائم ہو نہ اقرار پایا جائے تو اس پر بھی حد جاری کی جائے گی یا نہیں؟

امام مالکؒ کے نزدیک جاری کی جائے گی، ان کا استدلال حدیث باب میں " أو كان الحبل " سے ہے۔

لیکن حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حبل ثبوتِ حد کے لئے کافی نہیں، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس کے ساتھ کسی نے زبردستی کی ہو، کیونکہ زبردستی کی صورت میں اس پر رجم کی سزا جاری نہیں ہوسکتی، اس شبہ کی وجہ سے محض حمل کی بنیاد پر رجم نہیں کیا جائے گا، لأن الحدود تندرأ بالشبهات.

اور جمہور حدیث باب کا جواب یہ دیتے ہیں کہ " أو كان الحمل "کو اگلے جملے " أو الاعتراف" کے ساتھ ملا کر پڑھیں گے اور درمیان میں لفظ " أو " یہ منع الخلو کے لئے ہے، یعنی یہاں قضیہ منفصلہ حقیقیہ نہیں ہے بلکہ مانعۃ الخلو ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حمل اور اعتراف دونوں چیز جمع ہوسکتی ہیں، لہٰذا جب کسی عورت کو حمل ہوگا تو اس سے اس کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور بالآخر وہ اعتراف کرلے گی، اب اس عورت پر جو حد جاری کی جائے گی وہ اعتراف کی وجہ سے کی جائے گی، حمل کی وجہ سے نہیں کی جائے گی۔(۱)

غیر محصن زانی کی حد میں اختلافِ فقہاء

"عن عبادة بن ثابتؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ...... والبكر بالبكر جلدمائة ونفي سنة "(رواہ مسلم)

(۱) ملخصاً من درس مسلم: ۲/۳۳۹، وتقریر ترمذی: ۲/۳، وتوضیحات: ۵/۳۸۸، راجع للتفصیل الجامع، تكملة فتح الملهم: ۲/۴۳۳، کتاب الحدود، هل الحبل كاف في إثبات الزنا؟

اس بات پر تو اُمت کا اجماع ہے کہ غیر محصن یعنی " بکر زاني وزانية " کی سزا " جلد مائة " یعنی سو کوڑے ہے، اور "بکر" سے مراد وہ مرد وعورت ہیں جنہوں نے کبھی نکاحِ صحیح کے ساتھ وطی نہیں کی ، چنانچہ جس نے وطئ بشبهةٍ یا بنكاحٍ فاسدٍ کی ہو یا زنا کیا ہو، اور نکاحِ صحیح کے ساتھ کبھی بھی جماع نہیں کیا وہ بھی "بکر" کے حکم میں ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ "بکر" کے حق میں " نفي سنة " یعنی ایک سال کے لئے جلا وطن کردینا بھی حدِ زنا کا جزء ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء کے نزدیک " نفي سنة " بھی حد کا جزء ہے خواہ مرد ہو یا عورت۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی جزء ہے مگر ان کے نزدیک نفی صرف مرد کے لئے ہے، عورت کے لئے نہیں، لخوف الفتنة في حقها.

حضرات حنفیہ کے نزدیک " نفي سنة " جزءِ حد نہیں، البتہ تعزیراً اگر امام مصلحت سمجھے تو کرسکتا ہے۔

دلائلِ ائمہ

جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ قرآن نے سزا صرف " مائة جلدة " بتائی ہے اور " نفي سنة " کا ثبوت خبرِ واحد سے ہے، اور ہمارے نزدیک خبرِ واحد سے زیادة علی کتاب اللہ جائز نہیں، لہٰذا " نفي سنة " کو تعزیر پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ " ثيب وثيبة " کی سزا رجم کے ساتھ " جلد مائة " کو جمہور نے بھی تعزیر پر محمول کیا ہے۔(۱)

محصن زانی کی حد میں اختلافِ فقہاء

"عن عبادة بن ثابتؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ......والثيب بالثيب جلدمائة والرجم "(رواه مسلم)

اس بات پر اتفاق ہے کہ محصن یعنی " ثيب زاني " اور " ثيبة زانية " کی سزا رجم ہے،" ثيب زاني " اور " ثيبة زانية " سے مراد وہ مرد وعورت ہیں جنہوں نے نکاحِ صحیح کے ساتھ وطی کی ہو۔

(۱) درس مسلم : ۲/۳۴۰ ، والتفصيل الجامع في تكملة فتح الملهم : ۲/۳۰۷ ، كتاب الحدود ، باب حدالزنا .

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان کے حق میں "جلد مائة" یعنی سو کوڑے بھی حد کا جزو ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرت علیؓ، حسن بصریؒ، امام اسحاقؒ، اہل ظواہر اور بعض شافعیہ ان کے حق میں "جمع بین الجلدوالرجم" کے قائل ہیں، کہ ان کی سزا رجم کے ساتھ ساتھ "جلد مائة" بھی ہے۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں "جمع بین الجلدوالرجم" کی تصریح کی گئی ہے۔

جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک "ثیب زاني" اور "ثیبة زانیة" کی سزا "جمع بین الجلد والرجم" نہیں بلکہ صرف رجم ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ماعز رضی اللہ عنہ اور امرأة غامدیة اور عسیف کے واقعات سے ہے، جن میں صرف رجم کا ذکر ہے، نیز پورے عہد رسالت میں "جمع بین الجلد والرجم" کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

لہٰذا حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ بظاہر یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ احکامِ زنا نئے نئے نازل ہوئے تھے، بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "جلد مائة" تعزیراً تھا نہ کہ حداً۔(۱) واللہ اعلم

اِسلام شرطِ احصان ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمرؓ أن النبي صلی اللہ علیه وسلم رجم یهودیاً ویهودیة" (رواہ الترمذي)

رجم کے لئے زانی کا محصن ہونا بالاتفاق شرط ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اسلام شرطِ احصان ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک احصان چار صفات کا مجموعہ ہے: حریة، عقل، بلوغ، الوطی بنکاح صحیح، ان کے نزدیک اسلام شرطِ احصان نہیں، لہٰذا ان کے نزدیک کافر کو بھی رجم کیا جائے گا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مذکورہ چار اوصاف کے ساتھ اسلام کا وصف بھی احصان کے لئے شرط

(۱) درس مسلم: ۳۴۱/۲

ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک کافر کو رجم نہیں کیا جائے گا، جلد کیا جائے گا۔

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی مرد و عورت کو رجم کیا۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں: "عن نافع عن ابن عمر قال: مَن أشرک باللہ فلیس بمُحصِن"۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں رجم یہودی اور یہودیہ کا جواب (۱) یہ ہے کہ وہ رجم تعزیراً تھا نہ کہ حداً، اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ یہودی مذہب میں بھی رجم ہے، جسے علمائے یہود نے چھپا رکھا ہے۔ (۲) واللہ اعلم

بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرنے والے کا حکم

"عن حبیب بن سالم أن رجلاً یقال له عبدالرحمن بن حنین وقع علی جاریة امرأته فرُفِع إلی النعمان بن بشیر وهو أمیر علی الکوفة فقال: لأقضینّ فیک بقضیّة رسول الله صلی الله علیه وسلم، إن کانت أحلّتها لک جلدتُک مائةً وإن لم تکن أحلّتها لکَ رجمتُک بالحجارة ... إلخ" (رواہ ابوداؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس شخص پر حد جاری کی جائے گی اور اس کو رجم کیا جائے گا۔

امام احمدؒ کے نزدیک اگر بیوی نے اپنی باندی کو اس کے لئے حلال کر دیا تھا تو پھر رجم نہیں کیا جائے گا بلکہ سو کوڑے مار کر چھوڑ دیا جائے گا اور اگر بیوی نے اپنی باندی کو اس کے لئے حلال نہیں کیا تھا تو اس صورت میں اس کو رجم کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے تو حلال سمجھ کر (کہ میری بیوی کی چیز ہے تو گویا

(۱) راجع لمزید الأجوبة، درس مسلم: ۲/۳۶۵

(۲) درس مسلم: ۲/۳۴۹، ۳۶۲، وانظر أیضاً، الدر المنضود: ۶/۳۰۸، ۳۲۲، والتفصیل الجامع فی تکملة فتح الملهم: ۲/۳۶۸، کتاب الحدود، مسألة إحصان أهل الذمة ورجمهم۔

میری چیز ہے) اس کے ساتھ وطی کر لی تھی، تو اس صورت میں حد جاری نہیں کی جائے گی، یعنی اس کو رجم نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ مجھے معلوم تھا کہ یہ حرام ہے، اس کے باوجود میں نے اس کے ساتھ وطی کی ہے پھر اس کو رجم کیا جائے گا۔(۱)

حدیث باب

حدیث باب امام احمدؒ کے مسلک کی دلیل ہے۔

جمہور کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں اس کی سند میں اضطراب ہے، نیز خطابیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غیر متصل ہے، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔(۲)

اپنی محرم کے ساتھ نکاح کرنے والے کا حکم

"عن البراء بن عازبؓ ......فجعل الأعراب يطيفون بي لِمنزِلتي من النبي صلى الله عليه وسلم ،إذاأتو اقبّةً فاستخرجوا منها رجلاًفضربوا عنقه ،فسألتُ عنه،فذكروا أنه أعرس بامرأة أبيه" (رواه ابوداؤد)

اگر کوئی شخص اپنی محرم عورت سے نکاح کرے تو امام احمدؒ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو قتل کر دیا جائے، کمافی حدیث الباب۔

اور شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں اس پر حسب ضابطہ حد جاری ہوگی (محصن ہونے کی صورت میں رجم اور غیر محصن ہونے کی صورت میں جَلد) اور یہی رائے ہے صاحبین کی۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں سخت قسم کی تعزیر ہے رجم اور جلد نہیں کیونکہ یہاں نکاح کی وجہ سے شبہ آ گیا، اگرچہ نکاح صحیح نہیں۔

حدیث باب جمہور کے خلاف ہے اس لئے یہ حضرات اس کو مستحل پر محمول کرتے ہیں یعنی شخص مذکور نے اپنی محرم کے ساتھ نکاح کو حلال سمجھ کر کیا تھا، جس کے نتیجے میں وہ مرتد ہو گیا، لہٰذا اس کی قتل ارتداد کی وجہ سے تھا نہ کہ اس نکاح کی وجہ سے۔(۳)

---

(۱) انظر لهذه المسئلة ، لامع الدراري مع تعليقات الشيخ محمدزكريارحمه الله تعالیٰ: ۲۰۱/۶

(۲) كشف الباري ،كتاب الكفالة ،ص: ۲۷۳، وانظر أيضاً ، الدر المنضود: ۳۲۷/۶

(۳) الدر المنضود على سنن أبي داؤد: ۳۲۵/۶

لواطت کرنے والے کی سزا کیا ہے؟

"عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : مَن وجدتموہ یعمل عملَ قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول " (رواہ ابوداؤد)

لواطت کرنے والے کی سزا میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک لواطت کرنے والے کی سزا حدِ زنا کی طرح ہے کہ اگر شادی شدہ ہے تو رجم ہے اور اگر غیر شادی شدہ ہے تو جلد (کوڑے) ہیں، فاعل اور مفعول دونوں کا یہی حکم ہے۔

امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لواطت کی سزا تعزیر ہے اور تعزیر میں ہر قسم کی سزا دی جاسکتی ہے البتہ اس کے لئے کوئی حد متعین نہیں۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ اور حضرات صاحبینؒ لواطت کی حد کو حدِ زنا پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح حدِ زنا میں شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا اور غیر شادی شدہ کو جلد کیا جائے گا، لواطت کا بھی یہی حکم ہے۔

امام مالکؒ وغیرہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں قتل کی تصریح کی گئی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ استدلال کے طور پر فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرامؓ نے لواطت کرنے والے کو مختلف قسم کی سزائیں دی ہیں چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے فاعل اور مفعول دونوں پر دیوار گرادی تھی، اور حضرت علیؓ نے دونوں کو آگ میں ڈال کر جلادیا تھا، اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ لواطت کی سزا تعزیر ہے اور تعزیر میں یہ سب سزائیں آجاتی ہیں کیونکہ اگر حد متعین تھی تو تمام صحابہؓ ایک ہی قسم کی سزا دیتے لیکن جب انہوں نے مختلف قسم کی سزائیں اختیار کیں تو معلوم ہوا کہ اس کی حد متعین نہیں بلکہ قاضیِ وقت کو اختیار ہے۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے امام ابوحنیفہؒ اس کو زجر و توبیخ اور تنبیہ پر محمول کرتے ہیں۔(۱)

کیا آقا اپنے غلام پر خود حد جاری کرسکتا ہے؟

"عن عبدالرحمن السلمیؓ قال: خطب علیؓ فقال: یاایھاالناس اقیموا الحدود

(۱) ملخصاً من توضیحات: ۱۲۸/۵، ۵۰۸، ۵۱۳، وانظر أیضاً، الدر المنضود: ۳۲۸/۶

على أرقائكم مَن أحصن ومَن لم يُحصِن ...إلخ " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مولیٰ (سیّد) کو اپنے غلام پر حد جاری کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سیّد کو اپنے غلام یا باندی پر ہر قسم کی حد جاری کرنے کا اختیار ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس کو صرف زنا، قذف، اور شربِ خمر کی حد قائم کرنے کا اختیار ہے، سرقہ اور حرابہ کی حد قائم کرنے کا نہیں۔

اور حضرات حنفیہ اور کوفیین کے نزدیک حد قائم کرنے کا اختیار صرف امام کو ہے سیّد کو نہیں۔(۱)

دلائلِ ائمہ

جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ سیّد کو اپنے غلام پر حد جاری کرنے کا اختیار ہے ان کا استدلال حدیثِ باب میں حضرت علیؓ کے فرمان " أقيموا الحدود على أرقائكم " (اپنے غلاموں پر حدیں جاری کرو) سے ہے، اور اس فرمان کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن حضرات حنفیہ حضرت علیؓ کے اس فرمان کو مجاز قرار دے کر اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس سے مرافعہ الی الحاکم مراد ہے کہ تم حاکم کو اطلاع کردو کہ وہ اس پر حد جاری کرے، یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے، اور اس تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ روایات میں جگہ جگہ آیا ہے کہ " رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم " یا " أن النبي صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر " اور " كان يضرب في الخمر " . حالانکہ یہ رجم اور جَلد اور ضرب کا عمل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدستِ خود نہیں کیا تھا، مگر ان کا اسناد آپ کی طرف مجازاً کیا گیا، اسی طرح یہاں حدیث باب میں مولا کی طرف حد قائم کرنے کا اسناد مجازاً ہے۔(۲)

خود حنفیہ کا استدلال متعدد روایات سے ہے، ان میں سے ایک یہ ہے:" عن مسلم بن يسار قال: كان أبو عبد الله رجل من الصحابة، يقول: الزكوٰة والحدود والفيء والجمعة إلى السلطان ".

(۱) راجع لتفصيل المذاهب، تكملة فتح الملهم: ۴۷۹/۲، كتاب الحدود، اختلاف الأئمة في إقامة السيد الحدود على مماليكه.

نیز عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ اختیار غلاموں اور باندیوں کے مالکان کو دیدیا جائے تو قوی خطرہ لاقانونیت کا ہے، کیونکہ ان پر یہ اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ اقامتِ حدود کی جو کڑی شرائط شریعت نے رکھی ہیں وہ ان سب کی پابندی کرسکیں گے۔(۱)

شراب کی حد میں اختلافِ فقہاء

"عن أنس بن مالكؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم أُتِيَ برجل قدشرِب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين" (رواه مسلم)

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ شاربِ خمر (شراب پینے والے) کو حد لگائی جائے گی، البتہ جَلْد اور کوڑوں کی تعداد میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک شراب کی حد چالیس کوڑے ہیں، ان کے نزدیک حد اتنی ہی ہے لیکن اگر امام مصلحت سمجھے تو اس کو اَسی کوڑوں کا بھی اختیار ہے، اس صورت میں چالیس حداً ہوں گے اور باقی چالیس تعزیراً۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک شراب کی حد اَسی کوڑے ہیں۔(۲)

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز صحیح مسلم میں روایت ہے" أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين".

حضرات جمہور کا استدلال بھی حدیث باب سے ہے جس میں ہے:" فجلده بجريدتين نحو أربعين" کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دو ٹہنیوں سے چالیس مرتبہ مارا، تو مجموعی تعداد اَسی ہوگئی، معلوم ہوا کہ اَسی کا عدد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اسی طرح حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے بھی اَسی کوڑے لگائے۔

پھر حضرت عمرؓ کے زمانے میں شراب کی حد کے اَسی کوڑے ہونے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوا،

(۱) درس مسلم: ۳۶۷/۲، وانظر أيضاً، تقرير ترمذی: ۹۳/۲، وتوضيحات: ۴۹۸/۵

(۲) والتفصيل الجامع في تكملة فتح الملهم: ۳۸۸/۲، كتاب الحدود، باب حد الخمر.

چنانچہ اس بارے میں حضرت علیؓ سے مشورہ کرنے سے متعلق ایک حدیث میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں: "إن عمرؓ استشار علياً، فقال أرى أن يجلد ثمانين" کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے مشورہ لیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میری رائے اسی کوڑوں کی ہے۔

نیز بخاری شریف میں حضرت عبید اللہ بن عدی سے مروی ہے: "إن علياً جلده ثمانين"

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب کی حد اسی کوڑے ہیں۔

مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر لازم ہے کہ امام شافعیؒ نے جن احادیث کو استدلال میں پیش کیا ان میں تاویل کی جائے چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جہاں بھی اربعین کا ذکر ہے اس سے مراد "بجريدتين" ہے تاکہ روایات میں تعارض لازم نہ آئے۔(۱)

کیا سرقہ میں قطعِ ید کے لئے نصاب شرط ہے؟

"عن عائشةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربع دينار فصاعداً"

(رواه الترمذي)

سرقہ یعنی چوری کرنے پر قطعِ ید بالاجماع واجب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ سرقہ میں قطعِ ید کے لئے نصاب شرط ہے یا نہیں؟

جمہور اور ائمہ اربعہؒ کے نزدیک نصاب شرط ہے۔

خوارج، داؤد ظاہری اور حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک حدِ سرقہ کے لئے کوئی نصاب شرط نہیں، سرقہ خواہ قلیل کا ہو یا کثیر کا، بہر حال قطع ید واجب ہے، ان کا استدلال سورۃ مائدہ کی آیت: "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ... إلخ" کے عموم اور اطلاق سے ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث سے ہے، جن میں حد سرقہ جاری کرنے کے لئے نصاب کا ذکر کیا گیا ہے، اور یہ احادیث معنیً مشہور و مستفیض ہیں، لہٰذا ان کے ذریعہ زیادت علی کتاب اللہ جائز ہے۔

نیز جمہور کا استدلال صحابہ کرام اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کی تعامل سے بھی ہے۔(۲)

---

(۱) درس مسلم ملخصاً: ۳۶۹/۲، وكذا في الدر المنضود: ۳۳۶/۶، وكشف الباري، كتاب فضائل أصحاب النبي، ص: ۳۶۰ -إلى- ۳۷۰، وتوضيحات شرح المشكوٰة: ۵۳۸/۵

(۲) درس مسلم: ۳۳۵/۲

نصابِ سرقہ کتنا ہے؟

"عن عائشةؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربع دينار فصاعداً" (رواه الترمذي)

جمہور کے درمیان نصابِ سرقہ کی تعیین میں اختلاف ہے، کہ حدِ سرقہ کا نصاب کیا ہے؟ یعنی کم از کم کتنی مال چوری کرنے پر حد لگے گی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حد سرقہ کا نصاب ربع دینار ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک حد سرقہ کا نصاب تین درہم ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حد سرقہ کا نصاب دس درہم یا ایک دینار ہے۔(۱)

مستدلاتِ ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دینار یا اس سے زیادہ (مال چوری کرنے) پر چور کا ہاتھ کاٹ دیتے تھے۔

امام مالکؒ کا استدلال صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقاً في مجنّ قيمته ثلاثة دراهم".

امام ابوحنیفہؒ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......عن مجاهد عن أيمن قال: لم تقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا في ثمن المجن ....وكان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ديناراً أو عشرة دراهم" (رواه النسائي).

(۲)......ترمذی میں حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے" قال: لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم".

(۳)......ابوداؤد اور نسائی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے:" إن النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد رجل في مجنّ قيمته دينار أو عشرة دراهم".

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے استدلال کا جواب

امام شافعیؒ کی حدیث باب اور امام مالکؒ کی مستدل حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ "

(۱) انظر لهذه المذاهب، شرح صحيح مسلم للنووي: ۶۳/۲، وأوجز المسالك: ۸۱/۱۳

ثمن مجن " (ڈھال کی قیمت) کی تعیین میں صحابہ کرامؓ کے اقوال مختلف ہیں، بعض احادیث میں تین درہم بیان کیے گئے ہیں، اور ہماری پیش کردہ احادیث میں دس درہم بیان کیے گئے ہیں، اور دس درہم پر قطع ید کا وجوب ائمہ کی پیش کردہ تمام احادیث سے ثابت ہے، یعنی دس درہم پر قطع کے وجوب پر یہ سب حدیثیں متفق ہیں، اختلاف صرف ربع دینار یا ثلاثة دراهم میں ہے، پس ہم حنفیہ نے متفق علیہ کو لیا اور مختلف فیہ کو ترک کر دیا، کیونکہ یہاں احتیاط درأالحد یعنی حد دفع کرنے میں ہے، لقوله عليه السلام: ادرأوا الحدود ما استطعتم ". (۱)

تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے کی سزا کیا ہے؟

" عن جابر بن عبداللهؓ قال جِيءَ بسارق إلى النبي صلى الله عليه وسلم ......

فقال اقطعوه، فقطع، ثم جِيءَ به الثانية ......فقال اقطعوه، فقطع، ثم جِيءَ به الثالثة ...

... فقال اقطعوه، ثم أُتي به الرابعة ......فقال اقطعوه ...إلخ " (رواه أبوداؤد)

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ پہلی مرتبہ چوری کرنے پر دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسری مرتبہ چوری کرنے پر بایاں پاؤں کاٹا جائے گا، لیکن اس کے بعد تیسری اور چوتھی بار کیا کرنا پڑے گا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تیسری مرتبہ میں بایاں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ میں دایاں پاؤں کاٹا جائے گا، اس کے بعد اگر چوری کرے تو تعزیر اور قید ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسری اور چوتھی مرتبہ اگر کوئی شخص چوری کرے تو اس کے لئے قطع کی سزا نہیں ہے بلکہ تعزیر اور حبسِ دائم ہے یہاں تک کہ تائب ہو جائے۔

دلائلِ ائمہ

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں تمام اعضاء کے کاٹنے کا ذکر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ حضرت عمرؓ کے فیصلے اور حضرت علیؓ کے فتوے سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حضرت علیؓ نے فرمایا: "إني لأستحيي من الله أن لا أدع له يداً يأكل بها ويستنجي بها ورِجلاً يمشي

(۱) انظر لهذه المسئلة ، درس مسلم: ۲/ ۳۳۵، والدر المنضود: ۶/ ۲۹۳، وتقرير ترمذى: ۲/ ۹۸، وراجع لتفصيل هذه المسئلة بكل وضوح وبيان ، تكملة فتح الملهم: ۲/ ۳۸۷، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها .

عليها".

یعنی مجھے اللہ تعالیٰ سے حیاء آتی ہے کہ میں اُسے ایسی حالت میں چھوڑ دوں کہ وہ نہ کھا سکتا ہو، نہ پی سکتا ہو، نہ استنجاء کر سکتا ہو اور نہ چل سکتا ہو۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مصلحت اور تعزیر پر محمول ہے، یا حضرت علیؓ کی مذکورہ اثر سے منسوخ ہے۔(۱)

قطاع الطریق کی سزا میں اختلافِ فقہاء

"عن أنس بن مالكؓ أن ناساً من عرينة قدموا......ثم مالوا على الرعاء فقتلوهم وارتدّوا عن الإسلام وساقوا ذود رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فبعث في أثرهم فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرّة حتى ماتوا" (رواه مسلم)

اس حدیث کے تحت قطاع الطریق کا مسئلہ بیان کیا جاتا ہے۔(۲) چنانچہ قطاع الطریق کے مسئلے میں اصل سورۂ مائدہ کی آیت ہے۔

"إنما جزآء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يُقتّلوا أو يُصلّبوا أو تُقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنفَوا من الأرض".

اس آیت میں محاربین اور قطاع طریق کی سزا کے لئے چار امور بیان کئے گئے ہیں، تقتیل، تصلیب، قطع ایدی وارجل من خلاف اور نفی من الارض۔(۳)

چنانچہ اس آیت کی تفسیر میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

اختلافِ فقہاء

امام مالکؒ کے نزدیک اس آیت میں کلمہ "او" تخییر کے لئے ہے، یعنی حاکم کو مذکورہ بالا چار سزاؤں

(۱) الدر المنضود: ۳۰۳/۶، وتوضيحات: ۵۲۶/۵

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة بكل وضوح وبيان، تكملة فتح الملهم: ۳۰۸/۲-إلى-۳۱۳، أحكام الحرابة.

(۳) تقتیل کے معنی قتل کرنے کے ہیں، تصلیب کے معنی پھانسی دینے اور سولی پر لٹکانے کے ہیں، قطع ایدی وارجل من خلاف یعنی ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹ کر دینا کہ دایاں پاؤں۔ کے ساتھ بایاں ہاتھ کو کاٹ دے یا بایاں پاؤں کے ساتھ دایاں ہاتھ کاٹ دے، اور نفی من الارض کے معنی جلاوطن کر دینے کے ہیں۔

میں سے جو بھی چاہے دینے کا اختیار ہے، البتہ اگر قطاع الطریق نے قتل کیا ہے تو سزا قتل ہی متعین ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک " او " تقسیم اور تنویع کے لئے ہے، یعنی یہ چار سزائیں چار جرائم کی ہیں، ہر جرم کی سزا اس کے مناسب ہے۔

چنانچہ اگر انہوں نے صرف لوگوں کو ڈرایا ہو، تو سزا " نفی من الأرض " ہے، اور اگر اَخذِ مال بھی کیا، تو " قطع الأیدی والأرجل من خلاف " ہے، اور اگر قتل کیا، تو قتل ہے، البتہ اگر انہوں نے قتل بھی کیا اور اَخذِ مال بھی، تو اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں قتل اور صلب متعین ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں حاکم کو اختیار ہے۔

(۱) إن شاء قطع أیدیهم وأرجلهم من خلاف وقتلهم وصلبهم، (۲) وإن شاء قتلهم، (۳) وإن شاء صلبهم.

حدیث باب

حدیث باب سے مذہب حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ عرنیین نے قتل اور اَخذِ مال دونوں جرم کئے تھے، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تصلیب نہیں کی۔ (۱)

پھل کی چوری میں قطع ید ہے یا نہیں؟

" عن رافع بن خدیجؓ قال سمعتُ رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: لاقطع فی ثمر ولا کثر " (رواه الترمذي)

" ثمر " ہر اس تازہ پھل کو کہتے ہیں جو درختوں پر لگا ہوا ہو مگر اس کا عام اطلاق کھجور کے پھل پر ہوتا ہے، اور " کثر " سے مراد کھجور کا گابھا ہے جب بالکل ابتدائی حالت میں ہو جس کو لوگ کھاتے ہیں یا اس سے مراد گابھے کے اندر چربی نما سفید گودا ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں میں قطع ید نہیں ہے اختلاف اس میں ہے کہ جب یہ پھل کھلیانوں اور گھروں میں آجائے محرز و محفوظ ہو جائے تو آیا اس میں قطع ید ہے یا نہیں؟

جمہور فرماتے ہیں کہ اس قسم کے پھلوں کی چوری میں قطع ید ہے خواہ اب تک پھل تر ہو یا خشک ہو۔

(۱) درس مسلم ملخصا: ۳۱۱/۲، وكذا في الدر المنضود: ۲۸۳/۶، وکشف الباری، کتاب التفسیر، ص: ۱۷۹

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو جلد خراب ہونے والی ہو خواہ پھل ہو یا دودھ ہو یا مچھلی ہو یا گوشت ہو اور یا کسی قسم کی سبزی ہو یا تیار شدہ کھانا ہو ان تمام اشیاء میں قطع ید نہیں ہے، ہاں جب کھلیان یا گھر میں آکر خشک ہو جائے تو پھر قطع ید ہے۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے " عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سُئِل عن الثمر المعلّق قال: مَن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين فعليه القطع ".

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں " في ثمر " نکرہ تحت النفی ہے اور اس میں عموم ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی تازہ پھل یا جلد خراب ہونے والی چیزوں میں قطع ید نہیں ہے لہٰذا کسی تازہ پھل میں قطع ید نہیں ہے خواہ محرز فی البیت ہو یا کھلیان میں محفوظ ہو، نفی عام ہے۔

اور جہاں تک جمہور کی مستدل حدیث کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق خشک پھل سے ہے۔(۱) واللہ اعلم

مرتد کا حکم

" عن عكرمةؓ أن علياً حرّق قوماً ارتدوا عن الإسلام ...... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مَن بدّل دينه فاقتلوه ولم أكن لأحرقهم لأن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: لاتعذّبوا بعذاب الله ".(رواه ابوداؤد)

اگر کوئی شخص اسلام سے مرتد ہو جائے (العیاذ باللہ) تو اس پر دوبارہ اسلام پیش کیا جائے گا، اور اس کا شک وشبہ دور کیا جائے گا اسی مقصد کے لئے اس کو تین دن کی مہلت دی جائے گی اگر ان دنوں میں وہ پھر اسلام میں داخل ہوا تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو قتل کیا جائے گا۔

اور اگر عورت اسلام سے مرتد ہو جائے تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک مرتدہ عورت کو بھی قتل کیا جائے گا جیسا کہ مرتد مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو قید کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ

(۱) توضیحات شرح المشکوۃ: ۵/۵۲۲

ارتداد سے توبہ کرلے یا پھر قید ہی میں اس کی موت واقع ہو جائے۔

دلائلِ ائمہ

جمہور بخاری کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "مَن بدّل دینه فاقتلوه" کہ جو شخص اپنا دین تبدیل کرے اس کو قتل کردو، اور یہ حدیث عام ہے مرد وعورت دونوں کو شامل ہے، لہٰذا عورت کو بھی قتل کیا جائے گا۔

حضرات حنفیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا ہے "نهىٰ عن قتل النساء والصبيان". نیز معجم طبرانی میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن تابت فاقبل منها وإن أبت فاستتبها" یعنی اگر مرتدہ عورت توبہ نہیں کرتی تو پھر بھی اس سے توبہ کرانے کی کوشش کرو۔

جہاں تک جمہور کا "مَن بدّل دینه فاقتلوه" سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حکم سے عورت مستثنیٰ ہے کیونکہ حربیہ عورت کے قتل کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تو مرتدہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔(۱)

سابّ النبیؐ کا حکم

سابّ النبیؐ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے والا اگر مسلم ہے تو وہ مرتد ہو جائے گا اور اس کو بالاتفاق قتل کیا جائے گا من غیر استتابہ یعنی بغیر توبہ کرانے کے اس کو قتل کیا جائے گا۔

اور اگر وہ ذمی ہے تو جمہور کے نزدیک ایسا کرنے سے اس کا عہد ٹوٹ جائے گا لہٰذا اس کو بھی قتل کیا جائے گا۔

البتہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر سب النبیؐ کے بعد وہ اسلام لے آئے تو قتل نہیں کیا جائے گا۔

اور حنفیہ کے نزدیک اگر وہ ذمی ہے تو ایسا کرنے سے اس کا نقضِ عہد نہیں ہوگا اور اس کی سزا قتل نہیں بلکہ تعزیر ہوگی۔(۲)

---

(۱) مستفاد من، توضیحات: ۳۵۳،۳۲۳/۵، والدر المنضود: ۲۷۵/۶، والتفصيل في تكملة فتح الملهم: ۲/ ۳۱۳، مسئلة قتل المرتد.

(۲) الدر المنضود: ۲۷۹/۶، وانظر أيضا، تكملة فتح الملهم: ۲۵۲/۳، كتاب السلام، حكم شاتم الرسول ﷺ.

تعزیر کی حد میں اختلافِ فقہاء

" عن أبي بردة بن نيار قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لايجلد فوق عشر جلدات إلافي حد من حدود الله " (رواه الترمذي)

تعزیر کی حد میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ، اشہب مالکیؒ اور بعض شوافع کے نزدیک تعزیر میں دس کوڑوں سے زیادہ جائز نہیں، ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

لیکن جمہور صحابہؓ وتابعینؒ، مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس سے زیادہ بھی تعزیر کی جا سکتی ہے۔

اور حدیث باب کو جمہور نے منسوخ قرار دیا ہے تعاملِ صحابہ کرامؓ کی وجہ سے۔

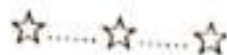
پھر دس کوڑوں سے زیادہ کتنے ہو سکتے ہیں؟ اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور بعض شوافع کے نزدیک زیادہ سے زیادہ اُنتالیس ہیں، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ اُناسی ہیں۔ ان حضرات کی دلیل حدیث مرفوع ہے: " من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين ". (رواه البيهقي مرسلاً)

البتہ طرفین اور امام ابویوسفؒ کے استدلال میں صرف اتنا فرق ہے کہ طرفین نے غلام کی حد کو معیار بنایا کہ غلام کو حد القذف چالیس کوڑے لگائے جاتے ہیں تو اس سے کم انتالیس ہیں۔

امام ابویوسفؒ نے آزاد کی حد کو معیار بنایا اور اس سے کم کر کے اُناسی کر دیا۔

یہ ساری تفصیل کوڑوں سے تعزیر دینے کی صورت میں ہے، مگر حاکم کو اختیار ہے کہ مناسب سمجھے تو کوڑوں کے بغیر بھی تعزیر کر سکتا ہے، جس کی کوئی خاص صورت متعین نہیں۔ (۱)

☆......☆......☆

(۱) درس مسلم: ۳۷۶/۲، وانظر ایضا، تقریر ترمذی: ۱۲۰/۲، والدر المنضود: ۳۴۴/۶، وتوضیحات: ۵۵۳/۵، والفصل الجامع فی تکملة فتح الملهم: ۵۱۰/۲، کتاب الحدود، باب قدر اسواط التعزیر.

کتاب الصید والذبائح

شکار کرنے کا حکم

شکار کو اگر کوئی ذریعۂ معاش بناتا ہے تو یہ مشروع ہے، اسی طرح اگر کوئی اسے ذریعۂ معاش نہیں بناتا لیکن کبھی کبھی شکار کر لیتا ہے تو یہ مباح ہے، اور اگر کوئی شوقیہ شکار کرتا ہے تو امام مالکؒ کے نزدیک یہ مکروہ ہے لیکن جمہور کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ شکار کو ذبح کر کے اس سے انتفاع حاصل کیا جائے۔ اگر انتفاع اور ذبح کرنے کا ارادہ نہیں، ویسے ہی جانوروں کو مارنا ہے تو یہ بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔(۱)

بندوق سے شکار کئے ہوئے جانور کا حکم

"عن عدي بن حاتمؓ...... قلتُ: يارسول الله! إنا نرمي بالمعراض، قال ماخزق فكُل وما أصاب بعرضه فلاتأكل" (رواه الترمذي)

آج کل بندوق کی گولی سے جو شکار کیا جاتا ہے، اس کے حکم کے متعلق فقہاء کے اقوال میں اختلاف ہے۔

متقدمین کی کتابوں میں بندوق کی بارودی گولی کے متعلق کوئی حکم نہیں ملتا کیونکہ بارود کی گولی آٹھویں یا دسویں صدی ہجری میں عام ہوئی ہے۔

حنفیہ میں سے ابن عابدینؒ اور ابن نجیمؒ نے گولی کے شکار کو موقوذہ(۲) کے حکم میں قرار دے کر ناجائز کہا ہے اِلّا یہ کہ وہ زندہ حالت میں مل جائے اور اسے شرعی طریقے سے ذبح کر دیا جائے۔

مالکیہ نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، حنفیہ میں سے علامہ سندھیؒ نے بھی اسے جائز کہا ہے۔

---

(۱) انظر للتفصيل، كشف الباري، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۲۳۰، معزيا إلى فتح الباري: ۶۵۲/۹

(۲) "موقوذہ" اس جانور کو کہتے ہیں جسے چوٹ مار کر ہلاک کیا گیا ہو۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ بندوق کی گولی میں خرق (پھاڑنا) پایا جاتا ہے۔

یہ اختلاف بندوق کی عام گولی میں ہے، لیکن اگر گولی تیز، دھاری دار اور نوک دار ہو جیسے بعض صورتوں میں کلاشنکوف، جی تھری اور تھری ناٹ تھری وغیرہ کی گولی یا نوک دار چھرہ والا کارتوس ہوتا ہے تو ایسی نوک دار گولی کا شکار بالاتفاق درست ہے کیونکہ اس میں خرق پایا جاتا ہے اور چھید کر پار ہونے کی صلاحیت اس میں ہوتی ہے اس لئے ایسی گولی آلات جارحہ میں شمار ہوگی۔

اس میں اصل یہ ہے کہ جو چیز خود زخمی کرنے والا نہ ہو بلکہ زور اور پریشر سے شکار کو زخمی کر کے مار دے تو وہ موقوذہ کے حکم میں ہے اور حلال نہیں، بندوق کی عام گولی چونکہ خود جارح نہیں، اس لئے اس کا شکار اگر ذبح کرنے سے پہلے مرجائے تو اس کا استعمال جائز نہیں۔(۱)

کلب اور باز معلَّم کب ہوگا؟

"عن عدی بن حاتمؓ قال: سألتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم عن صید الکلب المعلَّم، قال: إذا أرسلت کلبک وذکرت اسم الله فکل ماأمسک علیک فإن أکل فلاتأکل ... الخ" (رواه الترمذي)

شکار کے جواز کے لئے کلب یعنی کتے کا معلَّم اور سدھایا ہوا ہونا ضروری ہے البتہ وہ معلَّم کب کہلائے گا، اس میں اختلاف ہے۔

(۱)...... امام احمدؒ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک کلب کے معلَّم ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب اسے تین بار شکار کے لئے چھوڑا جائے اور تین بار وہ شکار پکڑ کر مالک کے پاس لائے اور خود اس سے نہ کھائے، ایسا کلب معلم کہلائے گا۔

(۲)...... حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں اس طرح کی کوئی تحدید نہیں ہے، یہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر موقوف ہے، جب شکاری کو ظن غالب ہو جائے کہ کتا معلم بن گیا ہے تو اس کے ظن غالب کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا۔

(۳)...... حضرات شوافع اس میں عرف کا اعتبار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ عرف میں جو کلب

---

(۱) کشف الباری، کتاب الذبائح والصید، ص: ۳۳۰، وانظر أیضاً، تقریر ترمذی: ۱۳۲/۲، وتکملة فتح الملهم: ۳/ ۴۸۸، کتاب الصید والذبائح.

معلّم سمجھا جائے گا، شرعاً وہ معلّم کہلائے گا اور اس کا شکار کھانا درست ہوگا۔(۱)

(۴)......امام مالکؒ تعلیم کلب میں ترک اکل کا اعتبار نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ کتا بلانے سے آئے اور بھگانے سے جائے، یہی اس کے معلّم ہونے کے لئے کافی ہے، وہ حضرت ابوثعلبہ خشنیؓ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے امام ابوداؤدؒ نے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إذا أرسلتَ كلبك وذكرت اسم الله عليه، فكل وإن أكل".

جمہور کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "وإن أكل" کا اضافہ داؤد بن عمر کا تفرد ہے اور داؤد کو ائمہ جرح وتعدیل نے ضعیف قرار دیا ہے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ترک اکل کی یہ قید کتے اور دوسرے شکاری درندوں کے متعلق ہے لیکن باز اور شاہین وغیرہ میں یہ شرط نہیں ہے، اس کے معلم ہونے کے لئے صرف یہ شرط ہے کہ وہ بلانے سے آجائے۔

کتے کے شکار کے جواز کی شرطیں

کلب اور دوسرے درندے اگر شکار کریں تو وہ شکار کھانا پانچ شرطوں کے ساتھ جائز ہیں:

(۱)......پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کتا یا باز معلّم اور تربیت یافتہ ہو۔

(۲)......دوسری شرط یہ ہے کہ آدمی نے اپنے ارادے سے شکاری کتے یا باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا ہو، یہ نہ ہو کہ وہ خود بخود شکار کے پیچھے دوڑ کر اسے پکڑ لیں۔

(۳)......تیسری شرط یہ ہے کہ شکار پر کتے یا باز کو بھیجتے ہوئے تسمیہ پڑھا ہو۔

(۴)......چوتھی شرط یہ ہے کہ شکاری جانور شکار سے خود نہ کھائے بلکہ شکار کرنے والے کے پاس لائے۔

(۵)......پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ شکاری کتا شکار کو زخمی بھی کردے۔(۲)

ذبیحہ اور شکار کے وقت بسم اللہ پڑھنے کا حکم

"عن عدی بن حاتمؓ قال: سألتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد

(۱) انظر لهذه المذاهب، المغني لابن قدامة: ۵۲۳/۸، والهداية: ۵۰۳/۴، والمجموع شرح المهذب: ۱۰۷/۹

(۲) كشف الباری، کتاب الذبائح والصید، ص: ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۵

الكلب المعلَّم، قال: إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله ... الخ "(رواه الترمذي)

ذبیحہ اور شکار کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

(۱)......حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عمداً بسم اللہ چھوڑ دینے سے ذبیحہ اور شکار حلال نہیں ہوگا، البتہ اگر نسیاناً تسمیہ ترک ہو گیا تو ذبیحہ اور شکار حلال ہوگا، ان کے نزدیک صحتِ ذبیحہ اور شکار کے لئے تسمیہ شرط ہے لیکن قصد وعمد کی حالت میں، نسیان کی حالت میں نہیں۔

(۲)......امام احمدؒ کا بھی ذبیحہ میں یہی مسلک ہے البتہ شکار میں ان کے نزدیک تسمیہ عمد اور نسیان دونوں حالتوں میں شرط ہے۔

(۳)......امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ علی الذبیحہ اور تسمیہ علی الصید مسنون ہے، واجب نہیں، لہٰذا ترکِ تسمیہ چاہے عمداً ہو یا نسیاناً، ذبیحہ اور شکار حرام نہیں ہوگا۔(۱)

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال قرآن کریم کی آیت " ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه " سے ہے۔

اسی طرح سورۂ مائدہ کی آیت میں ہے " واذكروا اسم الله عليه ".

البتہ نسیان کی حالت میں ترکِ تسمیہ سے مندرجہ ذیل حدیث کی وجہ سے ذبیحہ حرام نہیں ہوگا:

عبد بن حمید نے راشد بن سعد سے مرسلاً روایت نقل کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " ذبيحة المسلم حلال، سمى أو لم يسم، مالم يتعمّد، والصيد كذلك ".

امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ قرآن کریم کی آیت "إلا ما ذكّيتم " سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اس میں تذکیہ کا ذکر ہے اور اس کے لئے تسمیہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، تذکیہ لغت میں فتح وشق کو کہتے ہیں۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ یہاں تذکیہ سے شرعی تذکیہ مراد ہے، جس میں تسمیہ شرط ہے، لغوی تذکیہ مراد نہیں، اگر کسی شکار کو درندہ مار دے اور کوئی مرنے کے بعد اسے ذبح کر دے تو وہ بالاتفاق حلال نہیں، حالانکہ وہاں لغوی تذکیہ پایا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ شرعی تذکیہ نہیں پایا جاتا، اس لئے وہ میتہ کے حکم میں

(۱) انظر لهذه المذاهب، المغني لابن قدامة: ۵۶۵/۸، وشرح مسلم للنووي: ۱۴۵/۲

ہے، حلال نہیں، معلوم ہوا" إلا ما ذكيتم " میں تذکیہ سے شرعی تذکیہ مراد ہے۔(۱)

"ذكوة الجنين" کا مسئلہ

"عن أبي سعيد الخدريؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ذكوة الجنين ذكوة أمه" (رواه الترمذي)

اگر جنین (وہ بچہ جو جانور کے پیٹ میں ہو) زندہ نکل آئے اور اتنا وقت بھی ہو کہ اس کو ذبح کر دیا جائے تو اس کو ذبح کرنا واجب ہے، اگر اسی حالت میں ذبح نہ کیا اور مر گیا تو بالاتفاق یہ حلال نہیں، البتہ اگر اتنا وقت نہ ہو کہ اس کو ذبح کر دیا جائے کہ وہ مر گیا یا ماں کے پیٹ سے مردہ نکلا تو ان دونوں صورتوں میں اختلاف ہے۔

حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں وہ مردہ بچہ حلال ہے، اور اس کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اس کی ماں کو ذبح کر دینا اسی بچے کے ذبح کرنے کے قائم مقام ہو جائے گا۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر بچہ مرا ہوا نکلا، یا زندہ نکلا تھا لیکن اتنا وقت نہیں تھا کہ اس کو مستقل ذبح کر دیا جاتا تو ان دونوں صورتوں میں وہ بچہ حرام ہوگا اس کا کھانا جائز نہیں۔

دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " ذكوة الجنين ذكوة أمه " بچے کو ذبح کرنا اس کی ماں کو ذبح کرنا ہے، یعنی اگر ماں کو ذبح کر دیا تو گویا بچہ بھی ذبح ہو گیا، الگ سے بچے کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔

حنفیہ قرآن کریم کی آیت " حرّمت عليكم الميتة " سے استدلال کرتے ہیں کہ ہر میتہ حرام ہے، اور یہ بچہ بھی میتہ ہے لہٰذا یہ بھی حرام ہوگا۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ماں کا ذبح کرنا جنین کے ذبح کرنے کے قائم مقام ہے، اس لئے الگ سے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ حدیث زندہ جنین سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر بچہ زندہ نکل آئے تو اس کو اسی طرح ذبح کیا جائے گا

(۱) كشف الباري، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۲۱۹، والتفصيل في تكملة فتح الملهم: ۳/۳۸۳، كتاب الصيد والذبائح، مبحث اشتراط التسمية في حلة الحيوان.

جس طرح اس کی ماں کو۔ لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہے " ذکوۃ الجنین کذکوۃ أمه ".

نیز یہ خبر واحد ہے اس لئے آیت کی مقابل نہیں بن سکتی۔(۱)

ذبح کے لئے کتنی رگیں کاٹنا ضروری ہے؟

" عن أبی العشراء عن أبیه قال: قلت یارسول الله أماتکون الذکوۃ إلافی الحلق واللبة؟... الخ "(رواہ الترمذی)

ذبح کرنے کی مکمل صورت تو یہ ہے کہ چار نالیوں کو کاٹا جائے، یعنی (۱) حلقوم: سانس لینے کی نالی (۲) المریء: خوراک وغذا والی نالی (۳) وَدَجان: خون کے دو نالیاں۔

لیکن اگر کسی نے ان چار میں سے بعض کو کاٹا اور بعض کو چھوڑ دیا تو ذبح جائز ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱)......امام مالکؒ کے نزدیک وَدَجین اور حلقوم کو کاٹنا واجب ہے اور مریء کو کاٹنا واجب نہیں۔

(۲)......امام شافعیؒ کے نزدیک حلقوم اور مریء کو کاٹنا واجب ہے، وَدَجین کا کاٹنا ضروری نہیں ہے۔

(۳)......امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت میں چاروں کو کاٹنا واجب ہے۔

(۴)......امام ابوحنیفہؒ " للأکثر حکم الکل " کے اصول کے مطابق فرماتے ہیں کہ ان چار میں سے تین کٹ جائیں تو ذبیحہ کے جواز کے لئے کافی ہو جائے گا۔

(۵)......امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی تین کا کاٹنا کافی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ان تین میں حلقوم اور مریء شامل ہونے چاہئیں، حلقوم اور مریء کا کاٹنا ان کے نزدیک جوازِ ذبیحہ کے لئے ضروری ہے۔

اکثر حنفیہ نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کو اختیار کر کے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔(۲)

دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کا حکم

" عن رافع بن خدیجؓ قال: قلتُ یارسول الله! إنالاقوا العدوّ غداً ولیستْ معنا مدیً، أفنذبح بالقصب؟ قال: ماأنهر الدم وذُکِراسم الله فکلْ لیس السِّنّ والظفر... إلخ "

---

(۱) انظرلهذہ المسئلة، تقریر ترمذی: ۱۳۹/۲، والدر المنضود: ۴۱/۵

(۲) کشف الباری، کتاب الذبائح والصید، ص: ۳۸۰

(متفق علیہ)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دانت اور ناخن سے ذبح کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جمہور علماء (۱) کے نزدیک دانت اور ناخن سے ذبح کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ جسم سے الگ ہوں یا پیوست ہوں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر دانت اور ناخن جسم کے ساتھ متصل ہو تو ذبح ناجائز ہے، لیکن اگر جسم سے منفصل اور جدا ہوں تو ذبح کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

دلائلِ ائمہ

حضرات جمہور کی دلیل حدیث باب ہے، جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

حضرات حنفیہ نے ابوداؤد میں حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: " أمرِر الدم بم شئتَ واذكُر اسم الله " کہ جس چیز سے چاہو بسم اللہ پڑھ کر خون بہادو، یہ حدیث عام ہے دانتوں اور ناخنوں کو بھی شامل ہے، اصل مقصود خون بہانا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ اس کو غیر مقلوع دانت اور غیر مقطوع ناخن پر حمل کرتے ہیں کیونکہ حبش کے لوگ جانور کو اسی طرح ذبح کرتے تھے۔ (۲)

ذبح والے جانور کو نحر کرنے کا حکم

" عن أسماء قالت: ذبحنا... وفي رواية ... قالت: نحرنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرساً فأكلناه " (رواه الترمذي)

جانور کے حلق اور سینے کے درمیان جو گڑھا سا ہوتا ہے، اس میں نیزہ وغیرہ مارنے کو نحر کہا جاتا ہے۔

اونٹ میں نحر اور دوسرے جانوروں میں ذبح افضل ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے نحر والے جانور کو ذبح کیا یا ذبح والے جانور کو نحر کیا تو یہ جائز ہے یا نہیں؟

---

(۱) دانت اور ناخن کے ذبیحہ میں مالکیہ سے تین روایات منقول ہیں:

(۱)..... المنع مطلقاً، (۲)..... الفرق بين الانفصال والاتصال، یعنی اگر بدن سے متصل ہو تو ناجائز ہے اور اگر منفصل ہو تو جائز ہے، (۳)..... اور تیسرا قول یہ ہے کہ صرف کراہت ہے منع نہیں۔

(۲) راجع، توضيحات: ۲۸۷/۶ والدر المنضود: ۳۷/۵، وكشف البارى، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۲۶۵

(۱)......مالکیہ میں سے ابن القاسمؒ نے اس کو نا جائز قرار دیا، لہٰذا ان کے نزدیک اگر کسی نے اونٹ کو ذبح کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔

(۲)......امام احمدؒ کے نزدیک اس طرح کرنا مطلقاً بلا کراہت جائز ہے۔

(۳)......حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ذبح والے جانور کو نحر کرنا اور نحر والے کو ذبح کرنا جائز تو ہے لیکن مکروہ ہے۔(۱)

سمندر کے حیوانات کا حکم

"عن أبي هريرةؓ قال: سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله! إنا نركب البحر......أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو الطهور مائه، والحل ميتته" (رواه الترمذي)

اس حدیث کے تحت تین مسائل بحث طلب ہیں:

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے کون کون سے جانور حلال اور کون سے حرام ہیں؟

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سوا تمام آبی جانور حلال ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سمک یعنی مچھلی کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں اور سمکِ طافی بھی حلت سے مستثنیٰ ہے۔(۲)

امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں:

(۱) حنفیہ کے مطابق (۲) جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں ان کی نظیریں سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، مثلاً بحری گائے اور بحری کتا حرام ہے، اور جس بحری جانور کی خشکی میں نظیر نہ ہو تو وہ حلال ہے، (۳) ضفدع (مینڈک)، تمساح (ناکا)، سلحفاة (کچھوا)، کلبِ بحري اور خنزير بحري حرام ہیں، باقی تمام جانور حلال ہیں، (۴) مینڈک کے سوا تمام بحری

---

(۱) کشف الباری، کتاب الذبائح والصید، ص: ۲۷۹ منسوبا إلی فتح الباری: ۷۹۹/۹، وعمدة القاری: ۱۲۱/۲۱، والظر أيضاً، الدر المنضود: ۱۸۳/۳

(۲) راجع، احکام القرآن للجصاص: ۳۷۹/۲، والمغنی لابن قدامة: ۳۳۸/۹

جانور حلال ہیں، علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ کے اس آخری قول کو ترجیح دے کر اسے شافعیہ کا مفتیٰ بہ قول قرار دیا ہے۔(۱)

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل

(۱)......ان حضرات کا پہلا استدلال قرآن کریم کی آیت " **احل لکم صید البحر وطعامه** " سے ہے، فرماتے ہیں کہ اس آیت میں "**صید البحر**" مطلق ہے، تمام حیواناتِ بحریہ کو شامل ہے، اس لئے ہر جانور حلال ہوگا۔

(۲)......ان حضرات کی دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے، جس میں "**الحل میتته**" فرمایا گیا ہے، اور یہ تمام میتاتِ بحر کو شامل ہے۔

پھر امام مالکؒ آیت قرآنی "**ولحم الخنزیر**" کے عموم کی وجہ سے خنزیر بحری کو حلت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اور امام شافعیؒ **احادیث النهي عن قتل الضفدع** کی بناء پر مینڈک کو حلت سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں۔

دلائلِ احناف

(۱)......حنفیہ کا پہلا استدلال قرآن مجید کی آیت "**ویحرم علیهم الخبائث**" سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبیعتِ انسانی گھن کرتی ہو، اور مچھلی کے علاوہ سمندر کے دوسرے تمام جانور ایسے ہیں جن سے طبیعتِ انسانی گھن کرتی ہے، لہٰذا مچھلی کے علاوہ دوسرے دریائی جانور خبائث میں داخل ہوں گے۔

(۲)......اسی طرح قرآن کریم کی آیت ہے "**حُرِّمت علیکم المیتة**" ......اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر میتہ حرام ہے، سوائے اس میتہ کے جس کی تخصیص دلیلِ شرعی سے ثابت ہوگئی ہو، اور وہ مچھلی ہے۔

مالکیہ و شافعیہ کے دلائل کے جوابات

جہاں تک شافعیہ اور مالکیہ کا آیت قرآنی "**احل لکم صید البحر**" سے استدلال کا تعلق ہے

(۱) انظر لهذه المذاهب، أوجز المسالک: ۱/۲۰۷

سواس کا جواب تو یہ ہے کہ اس سے خود شوافع کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ ''صید'' کو ''مصید'' کے معنی میں لیا جائے (مصید اسم مفعول کا صیغہ ہے شکار کو کہتے ہیں) اور اضافت کو استغراق کے لئے لیا جائے، حالانکہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لینا مجاز ہے، اور بلا ضرورت مجاز کی طرف رجوع کی حاجت نہیں، اسی لئے احناف اس بات کے قائل ہیں کہ یہاں لفظ ''صید'' اپنے حقیقی یعنی مصدری معنی پر ہی محمول ہے، یعنی شکار کرنا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر صید مصید ہی کے معنی میں ہو تو بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کے لئے نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کے لئے ہوگی، لہٰذا ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے۔(۱)

جہاں تک حدیث باب سے شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے سو اس کا جواب تو وہی ہے کہ میتۃ میں اضافت استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے، اور عہد اصل ہے لہٰذا اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہوا کہ سمندر کے وہ مخصوص میتے حلال ہیں جن کے بارے میں حلت کی نص آچکی ہے، اور وہ مچھلی ہے۔ کما مر (۲)

سمکِ طافی کی حلت وحرمت

دوسرا مسئلہ حدیث باب کے تحت ''سمک طافی'' کی حلت وحرمت کا ہے، طافی اس مچھلی کو کہتے ہیں جو پانی میں بغیر کسی خارجی سبب کے طبعی موت مر کر اُلٹی ہو گئی ہو۔

ائمہ ثلاثہؒ ایسی مچھلی کو حلال کہتے ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ اس کی حرمت کے قائل ہیں۔ (۳)

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ وہ "الحل میتته" سے غیر مذبوح مراد لیتے ہیں اور حدیث میں اس کی حلت کا حکم دیا گیا ہے۔

حضرات حنفیہ کا استدلال ابوداؤد وغیرہ میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت سے ہے " قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماألقى البحرأو جزر عنه الماء فكلوه ومامات فيه

---

(۱) راجع، احكام القرآن للجصاص: ۴۷۹/۲، وفيض البارى: ۴۳۰/۴

(۲) والتفصيل فى درس ترمذى: ۲۸۸/۱، ونفحات التنقيح: ۲۵۵/۲، وكشف البارى، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۲۵۰، وتكملة فتح الملهم: ۵۰۲/۳، كتاب الصيد والذبائح، مسألة ميتات البحر.

(۳) فتح البارى: ۷۷۱/۹

و طفافلا تاكلوه ". اس حدیث میں سمکِ طافی نہ کھانے کی تصریح ہے۔(۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ "الحل ميتته " میں میتہ سے مراد غیر مذبوح نہیں، بلکہ "ما ليس له نفس سائلة " (۲) ہے جیسا کہ احلّت لنا میتتان میں میتہ سے یہی مراد ہے، اور حنفیہ کی مستدل مذکورہ بالا حدیث کی بناء پر اگر یوں کہا جائے کہ سمکِ طافی اس سے مستثنیٰ ہے، تب بھی کچھ بعید نہیں، یا پھر بقولِ شیخ الہندؒ حدیث باب میں " الحل " سے مراد حلال نہیں بلکہ طاہر ہے۔(۳)

جھینگے کی حلت وحرمت

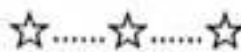
تیسرا مسئلہ حدیث باب کے تحت جھینگے کی حلت وحرمت کا ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک تو اس کی حلت میں کوئی شبہ نہیں۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک مدار اس بات پر ہے کہ وہ مچھلی ہے یا نہیں، اگر اس کا مچھلی ہونا ثابت ہو جائے تو حلال ہے ورنہ نہیں۔

علامہ دمیریؒ نے ''حیات الحیوان'' میں اس کو مچھلی ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے، اسی بناء پر بعض علماء اس کی حلت کے قائل ہیں، جن میں حضرت تھانویؒ بھی داخل ہیں چنانچہ انہوں نے ''امداد الفتاویٰ'' میں اس کی اجازت دی ہے، (۴) لیکن صاحب فتاویٰ حمادیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے اسے مچھلی ماننے سے انکار کیا ہے۔(۵) واللہ اعلم

☆......☆......☆

---

(۱) لامع الدراری: ۴۱۳/۹

(۲) جس میں بہنے والی خون نہ ہو۔

(۳) انظر لهذه المسئلة ، درس ترمذی: ۲۹۱/۱ ، و کشف الباری ، كتاب الذبائح والصيد ، ص: ۲۵۴ ، وتكملة فتح الملهم: ۵۱۲/۳ ، كتاب الصيد والذبائح ، مسألة السمک الطافي .

(۴) چنانچہ فرماتے ہیں: ''......احقر کو اس کے سمک ہونے میں بالکل اطمینان ہے''۔

(۵) انظر للتفصيل ، درس ترمذی: ۲۹۳/۱ ، و کشف الباری ، كتاب الذبائح والصيد ، ص: ۲۵۵ ، وتوضيحات: ۶۵۲/۱ ، وتكملة فتح الملهم: ۵۱۳/۳ ، كتاب الصيد والذبائح ، مسألة الروبيان .

كتاب الأضاحي

قربانی واجب ہے یا سنت؟

" عن ابن عمرؓ قال: أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة عشر سنين يضحي "(رواه الترمذي)

بقرعید کے دن بالاتفاق سب سے افضل عبادت قربانی کے جانور کا خون بہانا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ قربانی کرنا واجب ہے یا نہیں؟

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قربانی مالدار شخص پر واجب ہے، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور حنفیہ میں سے صاحبینؒ کے نزدیک قربانی سنت ہے۔

جمہور کا استدلال صحیح مسلم کی روایت سے ہے" مَن أراد أن يضحي، فدخل العشر، فلا يأخذ من شعره ولا بشرته شيئاً". اس حدیث میں قربانی کو ارادہ پر معلق کیا ہے، جب کہ واجب کو ارادہ پر معلق نہیں کیا جاتا، معلوم ہوا، قربانی سنت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ ارادہ کا اطلاق عام ہے واجب اور غیر واجب دونوں کے لئے ہوسکتا ہے، جیسا کہ حج کے متعلق ہے،" مَن أراد الحج فليعجل ".

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کے اثر سے ہے کہ انہوں نے صرف ایک دو سال قربانی کی، مستقل نہیں کی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قربانی موسر اور مالدار پر واجب ہوتی ہے، اور یہ دونوں موسر نہ تھے کیونکہ دونوں حضرات بیت المال سے بقدر کفاف وضرورت وظیفہ لیتے تھے، بقدر یسار اور مالداری نہیں۔

دلائلِ وجوب

(۱)......قرآن کریم میں ہے "فصل لربک وانحر" "انحر" (قربانی کریں) امر ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے، لہٰذا قربانی واجب ہے۔

(۲)......ابن ماجہ کی مرفوع روایت میں ہے "مَن كان له سعة، ولم يضحّ فلايقربنّ مصلانا" اس حدیث میں استطاعت کے باوجود قربانی نہ کرنے والے کے لئے وعید بیان کی گئی ہے کہ وہ ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے اور وعید ترکِ واجب پر ہوتی ہے۔

(۳)......تیسری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے۔ چنانچہ حدیث باب مواظبت پر دلالت کرتی ہے اور مواظبت بلا ترک وجوب کی دلیل ہے۔(۱)

قربانی کے وقت میں اختلافِ فقہاء

"عن البراء بن عازبؓ قال: خطبنارسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم النحر، فقال: لايذبحنّ أحدكم حتى يصلي ... الخ" (رواه الترمذي)

قربانی کے وقت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔(۲)

حضرات حنفیہ کے نزدیک شہروں میں قربانی کا وقت نماز عید کے بعد اور دیہاتوں میں صبح صادق کی طلوع کے بعد شروع ہوتا ہے۔

حضرات مالکیہ کے نزدیک امام کی قربانی کرنے کے بعد عام لوگوں کی قربانی کا وقت شروع ہوتا ہے، اگر کسی نے امام سے پہلے جانور ذبح کیا تو ان کے نزدیک دوبارہ قربانی کرنی ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جب سورج طلوع ہونے کے بعد نماز عید اور دو خطبوں کے بقدر وقت گذر جائے تو قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے، چاہے امام نے نماز عید پڑھائی ہو یا نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔(۳)

---

(۱) راجع للتفصيل، كشف الباري، كتاب الأضاحي، ص: ۳۲۲، ونفحات التنقيح: ۶۹۵/۲، وتكملة فتح الملهم ۵۳۸/۳، كتاب الأضاحي، الأضحية واجبة أوسنة ؟، وانظر للمسائل المتعلقة بالأضحية، الدر المنضود ۵/...

(۲) راجع، كشف الباري، كتاب الأضاحي، ص: ۳۳۳، وكذا في الدر المنضود: ۱۹/۵، ۲۹، والتفصيل في تكملة فتح الملهم: ۵۵۰/۳، كتاب الأضاحي، وقت الأضحية.

(۳) راجع لتفصيل الدلائل، نفحات التنقيح: ۶۸۹/۲

حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے۔

ایام قربانی میں مذاہب ائمہ

" عن أبی بکرۃؓ عن النبي صلی الله علیه وسلم قال: إن الزمان قد استدار کهیئته یوم خلق الله السمٰوات ...... قال: فأيّ یوم هذا؟...... قال: ألیس یوم النحر... الخ "
(رواه البخاري)

کتنے دن تک قربانی جائز ہے، اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تین دن تک قربانی کی جاسکتی ہے، یوم النحر اور دو دن اس کے بعد (یعنی دس، گیارہ، بارہ)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چار دن تک قربانی کی جاسکتی ہے، یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن۔

ابن سیرینؒ، داؤد ظاہریؒ اور سعید بن جبیرؒ کے نزدیک قربانی کا صرف ایک دن ہے، یوم النحر، امام بخاریؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

ابن سیرینؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے، اس میں ہے " ألیس یوم النحر؟ قلنا: بلیٰ " اس میں " یوم " کو نحر کی طرف مضاف کیا ہے اور " النحر " میں الف لام جنس کا ہے یعنی نحر کا صرف ایک دن ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں " النحر " سے نحر کامل مراد ہے، لام کمال کے لئے بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا " الأضحیٰ ثلاثة أیام بعد یوم النحر ".

لیکن امام طحاویؒ نے سند جید کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ ہی سے روایت نقل کی ہے " الأضحیٰ یومان بعد یوم النحر ".

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے، انہوں نے فرمایا " أیام النحر ثلاثة أیام أولهن

(۱) عمدة القاري: ۲۱/۱۴۷

افضلهن". حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے۔(۱)

قربانی کا گوشت کب تک کھا سکتے ہیں؟

"عن ابن عمرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يأكل أحدكم من لحم أضحيته فوق ثلاثة أيام" (رواه الترمذي)

قربانی کا گوشت کتنے دن تک کھایا جا سکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ اس سلسلے میں دنوں کی کوئی تحدید نہیں، جب تک چاہے کھایا جا سکتا ہے۔

عبداللہ بن واقد اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تین دن سے زیادہ ذخیرہ کر کے قربانی کا گوشت کھانا درست نہیں۔(۲)

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں تین دن سے زیادہ ذخیرہ کرنے کی ممانعت آئی ہے۔

لیکن جمہور حدیث باب کو منسوخ قرار دیتے ہیں، اور ناسخ ترمذی کی یہ روایت ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كنتُ نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث ليتسع ذووا الطول على مَن لا طول له فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادّخروا".(۳)

اونٹ کی قربانی میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟

"عن ابن عباسؓ قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فحضر الأضحىٰ فاشتركنا في البقرة سبعة وفي البعير عشرة" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اونٹ کی قربانی میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟

امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ کی قربانی میں دس افراد شریک ہو سکتے ہیں۔

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ اونٹ اور گائے میں کوئی فرق نہیں جس طرح گائے میں

---

(۱) کشف الباری، کتاب الأضاحی، ص: ۳۳۰، وانظر للمذاهب الأخرىٰ في هذه المسئلة، الدر المنضود: ۱۹/۵

(۲) عمدة القاری: ۱۵۹/۲۱

(۳) راجع، کشف الباری، کتاب الأضاحی، ص: ۳۳۷، وتقریر ترمذی: ۱۶۳/۲، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳۳/۵

سات افراد شریک ہو سکتے ہیں اسی طرح اونٹ میں بھی سات افراد شریک ہو سکتے ہیں، سات سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں۔

دلائلِ ائمہ

امام اسحاقؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: " قال: نحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة " .

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، جمہور نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں:

(۱)...... ایک یہ کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے، لہٰذا حضرت جابرؓ کی حدیث اس کے لئے ناسخ ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی روایت کا واقعہ غزوہ حدیبیہ کا ہے اور غزوہ حدیبیہ ۶ھ میں ہوا۔

(۲)...... نیز بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں مال غنیمت کی تقسیم کا ذکر ہے کہ قیمت کے لحاظ سے گائے سات آدمیوں میں تقسیم کی گئی اور اونٹ دس آدمیوں میں تقسیم کیا گیا کیونکہ مال غنیمت میں قیمت کا اعتبار ہوتا ہے اور قربانی میں چونکہ قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا اس لئے قربانی میں دونوں جانور برابر ہوں گے اور دونوں میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

(۳)...... تیسرا جواب یہ ہے کہ دس افراد کی شرکت والی روایات، سات افراد کی شرکت والی روایات کے مقابلے میں مرجوح ہیں، کیونکہ سات والی روایات تعداد میں بھی زیادہ ہیں اور صحت میں بھی فائق ہیں۔(۱) واللہ اعلم

کیا ایک بکری پورے اہلِ بیت کی طرف سے کافی ہو جاتی ہے؟

" عن عطاء بن يسار يقول: سألت أبا أيوبؓ كيف كانت الضحايا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال: كان الرجل يضحّي بالشاة عنه وعن أهل بيته فيأكلون ويُطعِمون حتى تباهى الناس فصارت كماترىٰ " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ایک بکری پورے گھر والوں کی طرف سے کافی ہو جاتی ہے یا ہر صاحب نصاب پر الگ الگ قربانی واجب ہے۔

(۱) ملخصا من تقرير ترمذي : ۱۵۵/۲ ، وكذافي كشف الباري ، كتاب الحيض ، ص : ۱۸۸

امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک بکری ایک انسان کے پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر صاحب نصاب کے ذمہ الگ الگ قربانی واجب ہے، ایک بکری سارے گھر والوں کی طرف سے کافی نہیں ہوسکتی۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور عبادت ہر ایک انسان پر الگ الگ فرض ہوتی ہے، عبادت میں ایک آدمی دوسرے کی طرف سے قائم مقامی نہیں کرسکتا، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ اپنی قربانی الگ فرماتے تھے اور ازواج مطہرات کی طرف سے الگ قربانی فرمایا کرتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قربانی سب کی طرف سے کافی نہیں۔

اس لئے حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث باب کو ثواب میں شرکت پر محمول کیا جائے گا، یعنی ایک شخص اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اس کے ثواب میں اپنے سارے اہل بیت کو شریک کرلے تو یہ جائز ہے۔(۱)

مسافر کے لئے قربانی کا حکم

مسافر پر قربانی کے وجوب کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مسافر کے لئے قربانی مسنون ہے جیسا کہ مقیم کے لئے مسنون ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قربانی صرف مقیم پر واجب ہے مسافر پر نہیں۔(۲)

عورتوں کی قربانی کا حکم

عورتوں کی قربانی کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورتوں پر قربانی واجب ہے۔

امام شافعیؒ وغیرہ تو مطلقاً قربانی کے وجوب کے قائل ہی نہیں، وہ عورتوں کے لئے اسے مستحب

---

(۱) ملخصاً من تقریر ترمذی: ۱۵۸/۲، وانظر أیضاً، الدر المنضود علی سنن أبی داؤد: ۲۳/۵، والفصل الجامع فی تکملة فتح الملهم: ۵۶۳/۳، کتاب الأضاحي، مسألة اشتراک أهل البیت فی شاة واحدة.

(۲) کشف الباری، کتاب الأضاحي، ص: ۳۲۷، معزیا إلی المجموع شرح المهذب: ۳۸۳/۸، وانظر أیضاً، الدر المنضود: ۳۲/۵

قرار دیتے ہیں۔(۱)

فرع اور عتیرہ کا حکم

"عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لافرع ولاعتيرة" (رواه الترمذي)

"فرع" جانور کے سب سے پہلے بچہ کو کہا جاتا ہے، جس کو مشرکین اپنے بتوں کے نام چھوڑ دیتے تھے، اور "عتیرہ" اس قربانی کا نام ہے جو ابتداءِ اسلام میں رجب کے پہلے عشرہ میں کی جاتی تھی۔

پھر ابتداء اسلام میں مسلمان اللہ کے نام پر یہ دونوں کرتے تھے، لیکن اب علماء میں اختلاف ہے کہ اب یہ حکم باقی ہے یا نہیں؟

جمہور علماء کے نزدیک اب یہ دونوں منسوخ ہیں، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اب بھی یہ دونوں مستحب ہیں۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ استدلال پیش کرتے ہیں کہ بعض احادیث سے عتیرہ کا وجوب معلوم ہوتا ہے کما فی قولہ علیہ السلام: "ياأيها الناس على كل أهل بيت في كل عام أضحية وعتيرة".

اور بعض احادیث سے صرف اجازت معلوم ہوتی ہے جیسے کہ حدیث میں ہے "مَن شاء عَتَرَ ومَن شاء لم يعتِر ومَن شاء فرع ومَن شاء لم يفرع".

اور بعض احادیث سے ممانعت معلوم ہوتی ہے، کما فی حدیث الباب۔ لہٰذا امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ہم نے سب روایات کو ملا کر ہم نے مستحب کہا۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب تمام احادیث کے لئے ناسخ ہے، اس لئے کہ اجازت اور امر پہلے ہوتا ہے اور ممانعت بعد میں ہوتی ہے لہٰذا یہ حدیث تمام احادیث کے لئے ناسخ قرار دی جائے گی۔(۲)

---

(۱) كشف الباري، كتاب الأضاحي، ص: ٣٢٧، معزيا إلى عمدة القاري: ١٣٦/٢١

(٢) انظر لهذه المسئلة، كشف الباري، كتاب العقيقة، ص: ٢٠٦، والدر المنضود: ٣٢/٥

عقیقہ کا حکم

" عن سلمان بن عامر الضبیؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الغلام عقیقة فأهریقوا عنه دماً وأميطوا عنه الأذىٰ "(رواہ الترمذی)

عقیقہ اس جانور کو کہتے ہیں جو نومولود کی طرف سے ذبح کیا جاتا ہے، اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱)......داؤد ظاہریؒ، ابن حزمؒ اور ظاہریہ کے نزدیک عقیقہ واجب ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۲)......امام شافعیؒ کے نزدیک عقیقہ سنت مؤکدہ ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۳)......حضرات مالکیہ کے نزدیک عقیقہ مندوب و مستحب ہے۔

(۴)......حضرات حنفیہ کے مسلک میں روایات و نقول مختلف ہیں:

(الف)......امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ظاہر الروایت تو یہ ہے کہ عقیقہ مشروع نہیں ہے، بلکہ مکروہ ہے، چنانچہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ابراہیم نخعیؒ اور محمد بن الحنفیہؒ سے نقل کی ہے: " عن أبي حنيفةؒ، عن حماد، عن إبراهيم قال: كانت العقيقة في الجاهلية، فلما جاء الإسلام رُفِضَتْ ".

(ب)......حنفیہ کا دوسرا قول اباحت کا ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ عقیقہ نہ واجب ہے، نہ سنت ہے، بلکہ مباح ہے۔

(ج)......حنفیہ کا قول مختار یہ ہے کہ عقیقہ مستحب ہے، چنانچہ امام طحاویؒ، علامہ عینیؒ، ملا علی قاریؒ وغیرہ علماء حنفیہ نے استحباب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

عقیقہ کی مشروعیت پر دلالت کرنے والی چند احادیث

جن احادیث سے عقیقہ کی مشروعیت یا استحباب و وجوب ثابت ہوتا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱)......ان میں سے ایک تو حدیث باب ہے۔

(۲)...... حضرت سمرہؓ کی مرفوع حدیث ہے "كل غلام مرتهن بعقيقته ،تذبح عنه يوم سابعة،ويسمى فيه،ويحلق رأسه".

(۳)...... حضرت عائشہؓ سے روایت ہے " أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نعق عن الجارية شاة وعن الغلام شاتين ".(۱)

کیا لڑکی کا عقیقہ کیا جائے گا؟

" عن سلمان بن عامر الضبيؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الغلام عقيقة فاهريقوا عنه دماً وأميطوا عنه الأذى "(رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ لڑکی کا عقیقہ بھی کیا جائے گا یا صرف لڑکے کا؟

حضرت حسن بصریؒ اور حضرت قتادہؒ نے حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کر کے فرمایا کہ لڑکی کا عقیقہ نہیں کیا جائے گا۔

جمہور کے نزدیک دونوں کا عقیقہ کیا جائے گا، جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں لڑکی کے عقیقہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ سے روایت ہے:" أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نعق عن الجارية شاة وعن الغلام شاتين ".(۲)

عقیقہ ولادت کے کتنے بعد کیا جائے؟

"عن سمرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الغلام مرتهن بعقيقته يذبح عنه يوم السابع"(رواه الترمذي)

" يذبح عنه يوم السابع" یعنی ساتویں دن اس غلام کی طرف سے ذبح کیا جائے گا۔

حدیث باب کے اس جملہ سے استدلال کر کے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عقیقہ ساتویں دن کے ساتھ موقت اور خاص ہے، ساتویں دن سے پہلے اگر کوئی کرے گا تو نہیں ہوگا اور ساتویں دن گذرنے کے بعد فوت ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں ساتواں دن اختیار کے لئے ہے، تعیین وتحدید کے لئے نہیں، لہٰذا اس سے

(۱) راجع للتفصيل الجامع ،كشف الباری ،كتاب العقيقة ،ص:۱۷۶ ، وانظر للمسائل المتعلقة بالعقيقة ، الدر المنضود:۴۳/۵

(۲) كشف الباری ،كتاب العقيقة ،ص: ۱۹۷ ، معزيا إلى فتح الباری :۷۳۹/۹

پہلے بھی ہو سکتا ہے اگر چہ مختار ساتواں دن ہے۔

اگر سابع اول میں فوت ہو گیا تو سابع ثانی یعنی چودھویں تاریخ کو کیا جائے، سابع ثانی میں بھی نہیں ہوا تو سابع ثالث یعنی اکیسویں تاریخ کو کرے۔(۱)

☆......☆......☆

(۱) کشف الباری، کتاب العقیقة، ص: ۲۰۱ معزیا إلی فتح الباری: ۷۳۲/۹، وانظر أیضاً، الدر المنضود: ۳۷/۵

کتاب النذور والأیمان

معصیت کی نذر میں کفارہ ہے یا نہیں؟

"عن عائشةؓ أن رسول اللهﷺصلى الله عليه وسلم قال: مَن نذر أن يطيع الله فليطعه ومَن نذر أن يعصيه فلا يعصه" (رواه البخاري)

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ معصیت اور گناہ کی نذر ماننا جائز نہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر مان لی تو کیا اس پر کفارہ ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہتے ہیں کہ اس میں کفارہ کا ذکر نہیں، اگر کفارہ ہوتا تو حدیث میں اس کا تذکرہ ہوتا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ معصیت کی نذر کا توڑنا ضروری ہے اور پھر اس کا کفارہ ادا کرنا بھی واجب ہے جو کفارہ یمین ہے۔(۱)

ان کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے ہے: "عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: كفارة النذر كفارة اليمين".

نیز ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے" قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لانذر في معصية و كفارته كفارة اليمين".

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عدمِ ذکر عدمِ شی کو مستلزم نہیں یعنی حدیث باب میں اگر کفارے کا ذکر نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفارہ واجب ہی نہیں کیونکہ دوسری

---

(۱) بعض احناف نے اس قسم کی نذر کے کفارہ میں کچھ فرق کیا ہے وہ یہ کہ نذر معصیت میں اگر معصیت لذاتہ ہے تو نہ اس کا پورا کرنا جائز ہے اور نہ اس میں کفارہ ہے مثلاً شرب خمر یا زنا کرنے کی نذر۔ اور اگر نذر میں معصیت لغیرہ ہے تو اس کے توڑنے میں کفارہ یمین آئے گا مثلاً عیدین یا ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر۔

روایات میں کفارے کا ذکر مصرّح ہے۔(۱)

پیادہ حج کرنے کی نذر کا حکم

" عن أنسؓ قال: نذرتْ امرأة أن تمشي إلى بيت الله فسُئِل نبي الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال: إن الله لغنيّ عن مشيتها مُروها فلتركب " (رواه الترمذي)

اگر کسی شخص نے بیت اللہ کی طرف پیدل جانے کی نذر مانی، کہ " لِلّٰه عليّ أن أمشي إلى بيت الله " تو اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان الفاظ کی وجہ سے اس کے ذمہ حج یا عمرہ کرنا واجب ہے۔

لیکن اگر کسی شخص نے پیدل جانے کی نذر مانی تھی، اس کے باوجود وہ سوار ہو کر چلا جائے تو اس سواری کرنے کے نتیجے میں اس پر کفارہ وغیرہ آئے گا یا نہیں اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کے ذمہ کوئی کفارہ وغیرہ واجب نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر دم واجب ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر کفارہ یمین ادا کرنا واجب ہے۔

اور امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اس حج یا عمرہ کا اعادہ لازم ہے۔

دلائلِ ائمہ

حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی تفصیل دوسری روایات میں اس طرح آئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " مروها فلتركب ولتهد هديا " یعنی اس عورت کو حکم دو کہ وہ سوار ہو جائے اور ایک ھدی قربانی کرے۔

امام احمدؒ کا استدلال ترمذی کی ایک روایت سے ہے جس میں انہی خاتون کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ " ولتصم ثلاثة أيام ".

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان خاتون نے دو کام کیے تھے، ایک یہ کہ انہوں نے یہ نذر مانی تھی کہ میں بیت اللہ پیدل چل کر جاؤں گی، اور دوسرے یہ کہ قسم کھائی تھی کہ میں اوڑھنی نہیں اوڑھوں گی،

(۱) توضیحات: ۳۲۹/۵، والدر المنضود: ۳۰۳/۵، والتحقیق فی تکملة فتح الملهم: ۱۶۳/۲، کتاب النذر، مسئلة حکم النذر فی معصیة الله.

اب اوڑھنی نہ اوڑھنا اور ننگے سر رہنا عورت کے لئے ناجائز ہے، اس لئے اس خاتون کو ایک تو یہ حکم دیا گیا کہ اوڑھنی اوڑھو، ظاہر ہے کہ جب اوڑھنی اوڑھے گی تو حانث ہو جائے گی، اور حانث ہونے کے نتیجے میں کفارہ یمین آئے گا، لہٰذا اس روایت میں " ولتصم ثلاثة أيام " کا جو حکم دیا گیا وہ اوڑھنی اوڑھ کر حانث ہونے کی وجہ سے دیا گیا، اور جہاں تک نذر کا تعلق ہے، اس کے بارے میں اتنا حکم دے دیا کہ " ولتهد هديا " کہ ایک ھدی کا جانور قربان کر دو۔

امام مالکؒ حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ اس مسئلے میں انہوں نے یہ فتویٰ دیا کہ اس شخص کو چاہئے کہ بعد میں اعادہ کرے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے، اور حدیث باب حدیث مرفوع ہے اور حدیث مرفوع کا مقابلہ حدیث موقوف سے نہیں کیا جا سکتا۔(۱)

زمانہ جاہلیت کی نذر کا حکم

" عن عمرؓ قال: يارسول الله ! كنتُ نذرت أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام في الجاهلية قال: أوفِ بنذرك " (رواه الترمذي)

امام شافعیؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر اگر حکم اسلام کے موافق ہو تو اسلام قبول کرنے کے بعد اس نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو زمانہ جاہلیت کی نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر صحیح ہی نہیں ہے چونکہ کافر نذر ماننے کا اہل نہیں ہے اس لئے اسلام قبول کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو وفاء نذر کا حکم دیا ہے وہ حنفیہ کے نزدیک استحباب پر محمول ہے وجوب پر نہیں۔(۲)

---

(۱) ملخصاً من تقرير ترمذی: ۱۸۶/۲، والنظر ایضاً، توضیحات: ۳۶۳/۵، ودرس مسلم: ۲۶۰، وتكملة فتح الملهم: ۱۶۷/۲، كتاب النذر، باب من نذر أن يمشي إلى الكعبة.

(۲) لمعات التنقیح: ۲۹۲/۳، وكذا في الدر المنضود: ۳۱۸/۵، و تقریر ترمذی: ۱۹۲/۲

یمین کی اقسام

یمین (قسم) کی تین قسمیں ہیں: ۱- یمین لغو، ۲- یمین غموس، ۳- یمین منعقدہ۔

یمین لغو کی تفسیر میں اختلاف

یمین لغو کی تعریف وتفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو وہ یمین کہلاتی ہے جو بلا ارادہ لوگوں کی زبان پر کلام کے دوران ماضی، حال یا مستقبل سے متعلق آجاتی ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کو دورانِ گفتگو "لا واللہ، بلیٰ واللہ" وغیرہ الفاظ کہنے کی عادت ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یمین لغو یہ ہے کہ آدمی ماضی یا حال کے کسی بات کو اپنے گمان میں سچا سمجھتے ہوئے قسم کھائے، اور بعد میں وہ بات جھوٹی ثابت ہو جائے۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ سے یمین لغو کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا: "هي أن يقول الرجل في كلامه: لا والله، بلیٰ والله".

امام ابوحنیفہؒ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "هو الحلف علی یمین کاذبة ویریٰ أنه صادق" یعنی کسی جھوٹی بات پر قسم کھائی اور اپنے گمان میں یہ سمجھتا ہے کہ میں نے سچی بات پر قسم کھائی ہے، اس کو یمین لغو کہتے ہیں۔

یمین لغو کا حکم

یمین لغو کا حکم یہ ہے کہ اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا یعنی نہ اس میں کفارہ لازم آتا ہے اور نہ یہ گناہ کبیرہ ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے "لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی أیمانکم" کہ اللہ تعالیٰ یمین لغو کے بارے میں تم سے مؤاخذہ نہیں کرے گا۔

یمین غموس کی تعریف اور حکم

یمین غموس یہ ہے کہ آدمی زمانہ ماضی کے کسی فعل یا کسی بات پر قصداً جھوٹی قسم کھائے، اس کے

بارے میں اختلاف ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ صرف توبہ واستغفار کرنا ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن حلف على يمين وهو فيها آثم فاجر ليقطع بها مالا لقي الله وهو عليه غضبان" . اس حدیث میں یمین غموس کھانے والے کو صرف گنہگار بتلایا ہے، لیکن اس پر کفارہ کا ذکر نہیں فرمایا حالانکہ اگر کفارہ واجب ہوتا تو ضرور اس کو ذکر کرتے ،معلوم ہوا کہ یمین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہے۔

امام شافعیؒ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ چونکہ یمین غموس میں جھوٹ بولا جاتا ہے اور دل بھی اس کو جانتا ہے کہ یہ جھوٹ ہے تو گویا دل ہی اس کا کسب کرتا ہے اور جس گناہ کا دل کسب کرتا ہے اور اس میں دل کے قصد کو دخل ہوتا ہے اس پر مؤاخذہ کیا جاتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے" ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم " کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں میں تم سے مؤاخذہ کرے گا جن کا تمہارے دلوں نے کسب کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یمین غموس میں بھی مؤاخذہ ہوگا، اور مؤاخذہ سے یہاں کفارہ مراد ہے، پس ثابت ہو گیا کہ اس قسم میں کفارہ واجب ہوگا۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں مؤاخذہ سے مراد کفارہ نہیں بلکہ اُخروی مؤاخذہ مراد ہے، اور اس سے نجات کے لئے توبہ واستغفار کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے اس قسم میں توبہ و استغفار کیا جائے گا۔

یمین منعقدہ کی تعریف اور حکم

قسم کی تیسری قسم یمین منعقدہ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی زمانہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے، پس اگر اس نے اپنی قسم کو پورا کیا تو صحیح ہے ورنہ بالاتفاق کفارہ واجب ہوگا، اور قسم کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا کپڑا پہنائے ،یا ایک غلام آزاد کرے، یا تین دن تک

روزے رکھے۔ چنانچہ قرآن کریم میں یمین منعقدہ کے بارے میں ارشاد ہے: "ولا کن یؤاخذکم بما عقدتم الأیمان فکفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ".(۱)

تقدیم الکفارہ علی الحنث جائز ہے یا نہیں؟

" عن أبي هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن حلف على يمين فرای غيرها خيرًا منها فليكفر عن يمينه وليفعل "(رواه الترمذي)

اس بات پر فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ کفارہ کو حانث ہونے سے مؤخر کرنا جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ تقدیم الکفارۃ علی الیمین یعنی کفارہ کو قسم سے پہلے ادا کرنا درست نہیں، اختلاف اس میں ہے کہ تقدیم الکفارۃ علی الحنث جائز ہے یا نہیں؟ یعنی قسم کھانے کے بعد حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقدیم الکفارۃ علی الحنث جائز نہیں۔(۲)

دلائلِ فقہاء

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں کفارے کا ذکر پہلے ہوا حنث کا ذکر بعد میں ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ تقدیم الکفارۃ علی الحنث جائز ہے۔

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں کفارے پر حنث کا عطف حرفِ واؤ کے ذریعہ کیا گیا ہے جو مطلق جمع کا فائدہ دیتا ہے، ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا، لہٰذا حدیث باب سے تقدیم کفارہ کے جواز پر استدلال درست نہیں۔

حضرات حنفیہ ترمذی میں حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے: "وإذا حلفتَ على يمين فرأيت غيرها خيرًا منها فأتِ الذي هو خير ولتكفر عن يمينك".

---

(۱) انظر لهذه الأقسام الثلاثة لليمين، الدر المنضود: ۳۲۱/۵، ۲۸۸، وتوضيحات: ۳۳۱/۵

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة، تكملة فتح الملهم: ۱۸۸/۲، كتاب الأيمان، مسئلة التكفير قبل الحنث.

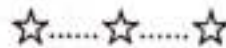
اس حدیث میں حنث کا ذکر پہلے اور کفارے کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے، جو عین مسلک احناف کے مطابق ہے۔

مدارِ اختلاف

دراصل اس اختلاف کا مدار ایک اور اصولی اختلاف پر ہے کہ کفارہ کے واجب ہونے کا سبب کیا ہے؟

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ واجب ہونے کا سبب ''حنث'' ہے، اور جب تک سبب (حنث) نہ پایا جائے اس وقت تک مسبب (کفارہ) نہیں آسکتا، لہٰذا جب تک آدمی حانث نہیں ہوگا اس وقت تک اس پر کفارہ نہیں آئے گا۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ کا اصل سبب ''یمین'' ہے اور ''حنث'' اس کے لئے بمنزلۂ شرط کے ہے، اور یمین پہلے ہی وجود میں آچکی ہے اور جب سبب وجود میں آچکا ہے تو اب مسبب پایا جاسکتا ہے یعنی کفارہ ادا کیا جاسکتا ہے،(۱) واللہ اعلم۔

☆......☆......☆

(۱) ملخصاً من درس مسلم: ۲/۲٦۷، وراجعه للتفصيل المزيد، وانظر أيضاً، تقرير ترمذی: ۲/۱۷۹، والدر المنضود: ۵/۲۹۷

کتاب الجهاد والسِیَر

جہاد سے پہلے اسلام کی دعوت دینے کا حکم

"عن أبي البحتري أن جيشاً من جيوش المسلمين كان أميرهم سلمان الفارسي ......قال: دعوني أدعوهم كما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعوهم ...إلخ"
(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے کہ کفار کے ساتھ اسلام کی دعوت دینے سے قبل جہاد کرنا جائز ہے یا نہیں؟ عام طور پر اس مسئلہ میں تین مذاہب بیان کئے جاتے ہیں۔

(۱)......دعوت الی الاسلام مطلقاً واجب نہیں، حافظ ابن حجرؒ نے یہ قول امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا ہے، جبکہ علامہ نوویؒ نے اس مذہب کو کسی کی طرف منسوب کئے بغیر انتہائی ضعیف یا باطل قرار دیا ہے۔

(۲)......دعوت الی الاسلام مطلقاً واجب ہے، اور اس وقت تک کافروں سے قتال جائز نہیں ہے جب تک کہ انہیں اسلام کی دعوت نہ دی جائے، چاہے ان کو اس سے قبل اسلام کی دعوت پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو، یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

(۳)......اگر کسی قوم کو قتال سے پہلے اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو ایسی صورت میں دعوت واجب ہے، اور بغیر دعوت ان سے قتال ناجائز ہے، اور اگر اس قوم کو دعوت پہنچ چکی ہو، تو ایسی صورت میں قتال سے پہلے دعوت دینا مستحب ہے۔ یہی راجح اور جمہور ائمہ کا مذہب ہے۔

دلائلِ ائمہ

مالکیہ کے مذہب کی ایک دلیل تو حدیث باب ہے۔

نیز حضرت علیؓ اس وقت تک حملہ نہیں کیا کرتے تھے، جب تک کہ وہ دشمن کو تین دفعہ دعوتِ اسلام نہ دے چکے ہوتے۔

جمہور کی پہلی دلیل ابو رافع ابن ابی الحقیق اور کعب بن اشرف کا قتل ہے جو کہ دھوکے سے کیا گیا۔

دوسری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زیدؓ کو حکم دیا کہ "اُبنیٰ" پر صبح کے وقت حملہ کرو اور بستی کو آگ لگا دو۔

جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن میں دعوت دینے کا ذکر ہے، سو ان کا محمل جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ اگر کسی ایسی قوم کے ساتھ قتال کیا جا رہا ہو جس کو دعوت پہلے پہنچ چکی ہو تو دوبارہ اس کو دعوت دینا مستحب ہے۔(۱)

دشمن کو دعوتِ مبارزہ دینے کا حکم

" إن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض أيامه التي لَقِي فيها العدوّ، انتظر حتى مالتِ الشمس ، ثم قام في الناس فقال: أيُّها الناس، لاتمنّوا لِقاء العدوّ، وسَلُوا الله العافية ... الخ " (رواه البخاري)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دشمن کو دعوتِ مبارزت (مقابلہ) دینے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ حسن بصریؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دشمن کو دعوتِ مبارزت دینا مکروہ ہے۔(۲)

علامہ ابن منذرؒ نے فرمایا کہ دشمن کو امیر کی اجازت سے دعوتِ مبارزت دینا جائز ہے۔ اس پر انہوں نے اجماع نقل کیا ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دعوتِ مبارزت جائز ہے اور اس میں امیر کی اجازت ضروری نہیں۔(۳)

(۱) کشف الباری، کتاب الجهاد و السیر، ص: ۵۱، و کتاب المغازی، ص: ۴۲۸

(۲) امام ثوری، امام اوزاعی، امام احمد اور اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ کی رائے بھی یہی ہے۔

(۳) کشف الباری، کتاب الجهاد و السیر، ص: ۳۷۳

اس مسئلہ میں حنابلہ کے مذہب کے بارے میں ابن قدامہؒ نے تین صورتیں لکھی ہیں:

(۱) ایک صورت میں مستحب ہے۔ (۲) ایک میں مباح۔ (۳) اور ایک میں مکروہ۔

مستحب اس صورت میں ہے جب اس کی ابتداء کفار کی طرف سے ہو، اور مقابلہ پر آنے والا قوی شجاع ہو اور باذن الامام بھی ہو۔

اور مباح اس صورت میں ہے جبکہ اس کی ابتداء ایسے مردِ مسلم کی طرف سے ہو جو شجاع قوی ہو۔

اور مکروہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کی ابتداء مسلم ضعیف کی طرف سے ہو۔ (الدر المنضود: ۳/۳۹۸)

دشمن کے مکانات اور درختوں کی تحریق کا حکم

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرّق نخل بني النضير وقطع ...الخ "(رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دشمن کے درختوں، کھیتوں اور مکانات کی تحریق یعنی آگ سے جلانا جائز ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء کے نزدیک دشمن کے درختوں، کھیتوں اور مکانات کی تحریق جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنونضیر کے کھجور کے درخت جلا دیئے۔

امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ اور ابوثورؒ کے نزدیک دشمن کے درختوں اور مکانات کی تحریق وتخریب مکروہ ہے۔

ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں یحییٰ بن سعید کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے شام کی طرف جو مختلف لشکر روانہ کئے، ان میں سے یزید بن ابی سفیان کو ایک لشکر کا امیر بنا کر آپؓ نے یہ وصیت کی " ولا تقطعنّ شجراً مثمراً ولا تخربنّ عامراً " یعنی ثمر دار درخت کو قطعا نہ کاٹنا اور آبادی کو کبھی ویران نہ کرنا۔

امام شافعیؒ نے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ ابوبکر صدیقؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ بلادِ شام پر مسلمانوں کو فتح ہوگی اس لئے انہوں نے مسلمانوں کے مفاد کے پیش نظر، یزید بن ابی سفیان کو تحریق اور قطعِ اشجار سے منع کیا تھا، مطلب یہ ہے کہ ابوبکر صدیقؓ کو اس پیش گوئی پر یقین تھا کہ شام پر لشکرِ اسلام غلبہ پائے گا اور وہاں کے درخت اور کھیت وغیرہ مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں گے۔ لہٰذا اگر درختوں کو جلایا اور کاٹا گیا تو مستقبل میں مسلمانوں ہی کا نقصان ہوگا، اس لئے انہوں نے تخریب اور تحریق سے منع فرمایا۔(۱)

جنگ میں عورتوں اور بچوں کے قتل کرنے کا حکم

"عن ابن عمرؓ أن امرأة وُجِدت في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم

(۱) کشف الباری، کتاب الجهاد والسیر، ص: ۳۶۲، وانظر أیضاً، الدر المنضود: ۴/۳۶۳

مقتولةً ، فانكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلک ، ونهى عن قتل النساء والصبيان "

(رواه الترمذي)

دورانِ جنگ بچوں اور عورتوں کا قتل ناجائز ہے، علامہ ابن بطالؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

تاہم اس میں کچھ تفصیل ہے، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک عورتوں اور بچوں کا قتل مطلقاً ناجائز ہے، یہاں تک کہ اگر مردان کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں، یا جب لڑنے والے مرد قلعہ میں پناہ لیں، یا کشتی میں سوار ہو جائیں اور ان کے ساتھ عورتیں اور بچے ہوں، تب بھی ان حضرات کے نزدیک بچوں اور عورتوں کو تیر سے مارنا جائز نہیں اور نہ ہی تحریق جائز ہے، ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک بھی جنگ میں عورتوں اور بچوں کا قتل ناجائز ہے، تاہم یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر عورتیں اور بچے مردوں کے ساتھ مل کر ہتھیار اٹھا کر مسلمانوں کے خلاف قتال کریں تو پھر یہ ممانعت باقی نہیں رہے گی اور ان کا قتل جائز ہوگا۔(۱)

ان کا استدلال سورۂ بقرہ کی ان آیات سے ہے:" وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم "، " واقتلوهم حيث ثقفتموهم ". ان آیات میں عموم ہے کہ مسلمانوں سے جو بھی قتال کرے، اسے قتل کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اس عموم میں عورتیں اور بچے دونوں شامل ہیں۔(۲)

جہاد میں کفار و مشرکین سے مدد لینے کا حکم

" عن عائشةؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى بدر حتى إذا كان بحرة الوبر لحقه رجل من المشركين يذكر منه جرأة ونجدة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك "(رواه الترمذي)

مشرک اور کافر سے مدد لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ، علامہ ابن منذرؒ اور علامہ جوز جانیؒ کے نزدیک مشرک سے مدد لینا جائز نہیں، ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ اس میں مشرک سے مدد لینے کی ممانعت ہے۔

(۱) راجع، فتح الباری: ۶/۱۸۲، وعمدة القاری: ۱۳/۳۶۲؛ وبذل المجهود: ۱۲/۲۰۰، وأوجز المسالک: ۹/۶۳

(۲) کشف الباری، کتاب الجهاد والسیر، ص: ۳۱۲، ۳۲۰، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۳/۴۰۰

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضرورت وحاجت کے تحت مشرک سے مدد لینا جائز ہے، علامہ خرقیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔(۱)

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنوقریظہ کے خلاف یہودِ بنوقینقاع سے مدد لی تھی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، امام شافعیؒ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ روایت بعد کی روایات سے منسوخ ہے۔ کیونکہ یہ حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ''بدر'' کے موقع پر ارشاد فرمائی تھی۔ بعد میں غزوۂ خیبر کے موقع پر آپؐ نے یہودِ بنوقینقاع سے اور غزوۂ حنین میں صفوان بن امیہؓ سے مدد لی تھی، ان واقعات سے غزوۂ بدر والی مذکورہ روایت منسوخ ہوگئی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس موقع پر "لن استعین بمشرک" فرمایا، یہ اسی موقع کے ساتھ خاص ہے۔(۲)

مسئلۂ جُعل کی تفصیل

"عن عبداللہ بن عمرؓ: أن عمر بن الخطابؓ حمل علی فرس فی سبیل اللہ، فوجدہ یُباع ...الخ" (رواہ الترمذی)

جُعل اس مال کو کہا جاتا ہے، جو مجاہد فی سبیل اللہ کو بطور زادِ راہ کے دیا جائے تاکہ وہ اپنے کام کو خوش اسلوبی سے انجام دے سکے، جعل کی دو صورتیں ہیں:

(۱)......کوئی شخص خود تو جہاد میں نہیں جارہا لیکن جانے والے مجاہد کے ساتھ تعاون کررہا ہے، اسے سفر خرچ دے رہا ہے اور سواری مہیا کررہا ہے، تو یہ عمل اور صورت مستحسن ہے۔

(۲)......نام تو تشکیل میں اس کا آیا ہے لیکن اپنی جان جی چراتے ہوئے کسی اور کو اپنے بدلے بھیج دیتا ہے اور اپنی طرف سے مزدوری اور سواری بھی دیتا ہے، تو اس مسئلے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب

مالکیہ کے نزدیک اگر رضاکار ہو تو وہ جہاد کسی اور کے بدلے میں جعل یعنی مزدوری لے کر کرے تو

(۱) راجع، المغنی لابن قدامة: ۱۰/۳۴۷، والمجموع شرح المهذب: ۲۱/۳۸

(۲) والتفصیل فی کشف الباری، کتاب الجهاد والسیر، ص: ۵۲۱، وانظر أیضاً، الدر المنضود: ۴/۲۵۱

مکروہ ہے اور اگر تنخواہ دار ہو اور وہ اپنے بدلے کسی اور کو جعل دے کر بھیج دے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، اس لئے کہ مقصد تو سرحدات کی نگرانی اور حفاظت ہے اور وہ اس صورت میں بھی پوری ہو رہی ہے۔

ان کا استدلال تعاملِ اہلِ مدینہ سے ہے۔(۱)

حنفیہ کا مذہب

حنفیہ کے نزدیک اگر بیت المال میں مجاہدین کے لئے زادِ راہ کی گنجائش ہو تو لوگوں سے جعل لینا مکروہ ہے، لیکن اگر بیت المال میں گنجائش نہ ہو تو مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ مجاہدین کو زادِ راہ اور سواریاں فراہم کریں، واضح رہے کہ یہ تعاون کی ایک شکل ہے، نہ کہ بدلے کی۔(۲)

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: "لأنه يشبه الأجير......" یعنی جہاد کے لئے جعل لینا یا اجر کے مشابہ ہے، اور طاعات پر حقیقتاً اجرت لینا حرام ہے اور جو اجرت کے مشابہ ہو، مکروہ ہے۔ مکروہ سے یہاں مکروہ تحریمی مراد ہے۔

شافعیہ کا مذہب

امام شافعیؒ جہاد کے لئے جُعل لینے کو بالکل ناجائز قرار دیتے ہیں، البتہ حاکم وقت سے اگر مجاہد جعل لیتا ہو تو اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ وہ حاکم کے ساتھ تعاون کر رہا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے، جو کرتا ہے وہ خود اپنی ذمہ داری پوری کرتا ہے تو کسی اور سے اس کی مزدوری اور معاوضہ کا وہ مستحق نہ ہوگا۔(۳)

مسئلۂ تحریق بالنار میں مذاہب کی تفصیل

"عن عكرمة أن علياً حرّق قوماً...... فبلغ ابن عباس فقال لو كنتُ أنا لم أحرّقهم لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لاتعذّبوا بعذاب الله" (رواه البخاري)

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں کہ دشمن پر قابو پانے کے بعد اس کو نذرِ آتش کرنا بالاتفاق ناجائز

---

(۱) شرح ابن بطالؒ: ۱۳۷/۵، والمدونة الكبرى: ۳۲/۲

(۲) شرح ابن بطالؒ: ۱۳۷/۵، وفتح القدير: ۱۹۳/۵

(۳) کشف الباری، کتاب الجہاد والسیر، ص: ۱۳۷، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۳۲۰/۴، وإنعام الباری: ۵۱۷/۷، وتقریر بخاری: ۳۶۷/۲

ہے۔اسی طرح تحریق کے بغیر دشمن پر قابو پانا ممکن ہو تب بھی تحریق جائز نہیں۔تاہم اگر تحریق کے بغیر قابو پانا ناممکن ہو تو اس صورت میں اکثر علماء کے نزدیک تحریق جائز ہے۔(۱)

صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک تحریق مطلقاً ناجائز ہے،اس کا سبب چاہے کفر ہو یا قصاص ہو یا حالتِ جنگ میں ہوتا ہو۔

حضرت علیؓ اور خالد بن ولیدؓ کے نزدیک تحریق جائز ہے،یہی رائے معاذ بن جبلؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کی ہے۔(۲)

دشمن کی سرزمین میں مصحف لے جانے کا حکم

"إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو" (رواه البخاري)

دشمن کی سرزمین میں قرآن کریم لے جانے کا کیا حکم ہے؟اس بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

(۱)......مطلقاً ناجائز ہے،یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔

(۲)......مطلقاً جائز ہے،علامہ ابن المنذرؒ کہتے ہیں کہ یہ امام اعظمؒ کا مذہب ہے۔

(۳)......قرآن مجید کی اہانت کا خطرہ ہو تو تب ناجائز ہے،اور اگر ایسا کوئی خطرہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔یہ امام شافعیؒ،امام احمدؒ،اکثر احناف اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے،اس لئے کہ اس حکم کا مدار اس علت پر ہے" مخافة أن يناله العدو "یعنی دشمن کے ہاتھ مصحف لگنے کا خوف اس کی علت ہے۔

حاصلِ کلام

حاصل یہ ہے کہ امام مالکؒ " سفر بالمصحف " کو مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں،اس لئے کہ حدیث میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ لشکر چھوٹا ہو یا بڑا ہو،بہرحال غفلت میں مصحف دشمن کے ہاتھ لگنے کا اندیشہ تو ہوتا ہی ہے۔

اور جمہور فقہاء اس کے جواز کے قائل ہیں،جب کہ لشکر بڑا ہو،مأمون ہو،کیونکہ مدار دشمن کے ہاتھ لگنے کا خوف ہے اور جب خوف نہ ہو تو جائز ہے۔

(۱) الدر المنضود:۳/۳۰۲ معزیا إلى تراجم بخاری:۱۳/۱۶

(۲) انظر لهذه المسئلة،کشف الباری،کتاب الجهاد والسير،ص:۳۳۵ منسوبا إلى فتح الباری:۶/۱۸۵،وإرشاد الساری:۶/۳۸۱

اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف بڑے لشکر کی صورت میں ہے سرایا اور چھاپہ مار دستوں کے لئے باتفاق ائمہ، مصحف ساتھ لے جانا جائز نہیں ہے۔(۱)

مستدلات ائمہ

مالکیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس کے الفاظ ہیں " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو ". اس روایت میں مطلقاً ممانعت وارد ہے، چاہے لشکر چھوٹا ہو یا بڑا۔

جمہور جو کہ تفصیل کے قائل ہیں وہ صحیح مسلم کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے ایک طریق میں " مخافة أن يناله العدو " کا اور دوسرے طریق میں " فإني لا آمن أن يناله العدو " کا اضافہ ہے، اور ظاہر ہے خوف بڑے لشکروں میں نہیں ہوتا، بلکہ چھوٹے دستوں میں ہوتا ہے۔(۲)

تلوار پر سونا چاندی لگانے کا حکم

" عن مزيدةؓ قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وعلى سيفه ذهب وفضة قال طالب : فسألته عن الفضة فقال : كانت قبيعة السيف فضة " (رواه الترمذي)

حضرات حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تلوار پر سونا لگانے کی قطعاً اجازت نہیں ہے، البتہ چاندی بطور زینت استعمال کی جاسکتی ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ امام احمدؒ سے دونوں قسم کی روایتیں مروی ہیں، ایک قول تو وہی صرف چاندی کے جواز کا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ سونا بھی تلوار میں استعمال کیا جاسکتا ہے، ان کا استدلال اس سے ہے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ان کے پاس ایک تلوار تھی، جس کے ڈلے یا ٹکڑے سونے کے تھے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس تلوار کے مذکورہ ٹکڑوں پر سونے کا پانی چڑھا ہوا تھا۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تلوار حضرت عمرؓ کے پاس غنیمت میں آئی ہو اور انہوں نے اپنے پاس رکھ لی ہو اور اس سے استعمال نہ کیا ہو اور یہ تو واضح ہے کہ مردوں کے لئے سونے چاندی کا استعمال منع ہے اس کا

---

(۱) راجع للتفصيل، اوجز المسالك: ۲۱۸/۸، وشرح النوویؒ علی صحیح مسلم: ۱۳۲/۲، وإعلاء السنن: ۲۶/۱۲

(۲) کشف الباری، کتاب الجهاد والسیر، ص: ۲۰۹، وکذا فی تقریر بخاری: ۳۶۹/۲، والدر المنضود: ۳۵۸/۴

رکھنا منع نہیں۔(۱)

بلوغت کی علامت کیا ہے؟

"عن ابن عمرؓ قال: عُرِضتُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أُحُدوأنا ابن عشرة سنةً فردّني ثم عُرِضتُ عليه عامَ الخندق وأناابن خمسة عشرسنةً فأجازني، فقال عمربن عبد العزيز: هذافرق مابين المقاتِلة والذرّيّة "(رواه الترمذي)

یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ لڑکی نو سال سے پہلے بالغ نہیں ہوسکتی اور لڑکا بارہ سال سے پہلے بالغ نہیں ہوسکتا۔

پھر بچوں کی بلوغت دو قسم پر ہے۔(۱) بلوغت بالعلامات (۲) بلوغت بالسنین۔

بلوغت بالعلامات

جہاں تک بلوغت بالعلامات کا تعلق ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے۔

کہ لڑکے کے بالغ ہونے کی علامتیں تین ہیں:

(۱) احتلام (۲) انزال (۳) احبال، یعنی کسی عورت کو حاملہ بنانے کی صلاحیت۔

لڑکی کے بالغ ہونے کی علامات بھی تین ہیں:

(۱) حیض (۲) احتلام (۳) حبل، یعنی کسی عورت میں حمل ٹھہرنے کی صلاحیت۔

ان مذکورہ علامات میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ ان کے علاوہ ایک علامت ہے جس کو " إنبات الشَّعر " کہتے ہیں یعنی زیرناف بال اُگنا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ زیرناف بال کا اُگنا علامت بلوغ ہے یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک یہ بھی بلوغت کی علامات میں سے ایک علامت ہے۔

احناف کے ہاں یہ بلوغ کی علامت نہیں۔

جمہور کا استدلال بنی قریظہ کے واقعہ سے ہے کہ ان میں اگر کسی کے زیرناف بال ہوتے تو وہ بالغوں میں شمار ہوتا تھا اس کو قتل کیا جاتا تھا اور جن کے زیرناف بال نہیں ہوتے ان کو نابالغ سمجھ کر چھوڑ دیا جاتا تھا۔

---

(۱) کشف الباری، کتاب الجهاد، ص: ۳۳۳

بلوغت بالسنین

اور جہاں تک بلوغت بالسنین کا تعلق ہے یعنی اگر بلوغت کی کوئی علامت لڑکا اور لڑکی میں ظاہر نہیں ہوئی تو پھر دونوں کی بلوغت سالوں سے معتبر ہوگی، جس کو بلوغ بالعمر کہتے ہیں۔

تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر لڑکا اٹھارہ سال کا ہو جائے، اور لڑکی سترہ سال کی ہو جائے تو یہ دونوں بالغ شمار ہوں گے۔

لیکن صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب لڑکا یا لڑکی پندرہ سال کی عمر کے ہو جائیں تو اب دونوں بالغ شمار ہوں گے۔

علماء احناف کے ہاں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔(۱)

رِهان (گھوڑ دوڑ) کا حکم

"عن عبداللهؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سابَقَ بين الخيل اللّتي لم تُضمَر...الخ" (رواه البخاري)

حدیث باب میں اس بات کی صراحت ہے کہ گھوڑ دوڑ کا مقابلہ جائز ہے، پھر اس میں تفصیل یوں ہے کہ یہ مقابلہ یا تو عوض کے ساتھ ہوگا یعنی اس میں کوئی انعام وغیرہ بھی ہوگا یا بلا عوض، چنانچہ فقہائے امت کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر یہ مقابلہ بلا عوض وانعام ہوگا تو جائز ہے۔

اور اگر یہ مسابقہ عوض کے ساتھ ہو، جسے "مراهنه" اور "رهان" بھی کہا جاتا ہے تو اس کی مختلف صورتیں ہیں،(۲) جو مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی صورت

جو عوض ہو وہ انعام کے طور پر ہو اور مقابلہ کرنے والوں کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو، جیسے سلطان یا اور کوئی بھی دوسرا شخص، یہ صورت بالاجماع جائز ہے، چاہے انعام صرف جیتنے والے کے لئے ہو یا تمام شرکائے مقابلہ کے لئے، یا بعض کے لئے ہو۔

---

(۱) توضیحات شرح المشکوٰۃ بتغییر یسیر: ۲۹۵/۵، والتفصیل الجامع في تکملة فتح الملهم: ۳۸۲/۳، کتاب الإمارة، باب بیان سن البلوغ.

(۲) راجع للتفصیل الجامع، تکملة فتح الملهم: ۳۸۹/۳، کتاب الإمارة، باب المسابقة بین الخیل وتضمیرها.

دوسری صورت

اگر مال صرف ایک ہی جانب سے ہو، مثلاً فریقین یوں کہیں کہ اگر تم مجھ سے آگے نکل گئے تو تمہیں اتنا مال بطور انعام دوں گا اور اگر میں تم سے آگے نکل گیا تو میرے لئے کچھ بھی نہیں ہوگا اُو بالعکس۔ یہ صورت بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے۔

تیسری صورت

اگر مال دونوں جانب سے ہو، مثلاً فریقین یوں کہیں: "إن سبقتني فلك عليّ كذا، وإن سبقتُك فلي عليك كذا" کہ اگر تم مجھ سے آگے نکل گئے تو تمہارے مجھ پر اتنے ہوں گے اور اگر میں تم سے آگے نکل گیا تو تم پر میرے اتنے ہوں گے۔ یہ صورت بالا جماع حرام ہے، کیونکہ یہ وہی قمار ہے، جسے شریعت میں منع کیا گیا ہے۔(۱)

چوتھی صورت

فریقین معاملے میں کسی تیسرے آدمی کو داخل کریں، یہی تیسرا آدمی "محلّل" کہلاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ یہ دو جو اصل فریقین ہیں وہ مال کی ایک مقدار نکالیں اور تیسرا کچھ بھی مال نہ دے اور وہ دونوں اس تیسرے آدمی سے کہیں کہ اگر تم ہم دونوں سے آگے نکل گئے تو ہم دونوں کا سارا مال تمہارا اور اگر ہم دونوں تم سے سبقت کر جائیں تو تم پر ہمارے لئے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔

اب اگر وہ تیسرا شخص ان دونوں سے جو اصل فریق ہیں آگے نکل گیا تو پورے مال کا مستحق وہی ہوگا اور اگر وہ دونوں اس محلل سے سبقت کر گئے تو دو صورتیں ہیں:

اگر وہ دونوں ایک ساتھ اس محلل سے آگے نکلے ہیں تو کسی کو دوسرے سے کچھ بھی نہیں ملے گا۔

اور اگر یہ دونوں اس محلل سے یکے بعد دیگرے آگے نکل جائیں تو ان دونوں میں سے جو اپنے ساتھی پر سبقت کر گیا ہے وہ اس کے مال کا مستحق ہوگا اور یہ دوسرا پہلے کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک یہ صورت اس شرط کے ساتھ جائز ہے جب کہ اس تیسرے آدمی کے بارے میں یہ گمان ہو کہ وہ سب سے آگے نکل جائے گا یا پیچھے رہ جائے گا، ہاں! اگر اس تیسرے کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ ان دونوں سے لازمی طور پر آگے نکل جائے گا، یا اس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ یہ ان دونوں

(۱) عمدة القاري: ۱۶۱/۱۳

سے پیچھے رہ جائے گا تو جائز نہیں۔ جمہور کا بھی یہی مسلک ہے۔

البتہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محلل کے ساتھ بھی یہ صورت جائز نہیں۔ (۱)

جمہور کی دلیل ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَن أدخل فرساً بين فرسين ،يعني هو لا يأمَن أن يسبق فليس بقمار ،ومَن أدخل فرساً بين فرسين،وقد أمِن أن يسبق فهو قمار". (۲)

یہ مقابلہ کن امور اور کن جانوروں میں جائز ہے؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مقابلہ کن امور اور کن جانوروں میں جائز ہے؟

چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ یہ مقابلے صرف "خف ،حافر، ونصل" میں ہوسکتے ہیں "خف" سے مراد اونٹ اور ہاتھی "حافر" سے مراد گھوڑا، گدھا اور خچر اور "نصل" سے مراد تیر اندازی ہے، یعنی مقابلے ان تین چیزوں میں منحصر ہیں دیگر کسی بھی چیز میں مقابلے جائز نہیں۔

جبکہ بعض علماء نے اس مقابلے کو صرف گھوڑوں کے ساتھ خاص کیا ہے، یعنی مقابلہ صرف گھوڑوں کا ہی جائز ہے اور کسی چیز کا مقابلہ جائز نہیں۔

اور حضرت امام عطاءؒ کا مذہب یہ ہے کہ تمام چیزوں میں مقابلے جائز ہیں۔

حضرت سعید بن المسیبؒ سے پتھر پھینکنے کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ (۳)

☆☆☆

باب الغنيمة وما يتعلق بها

جہاد میں فارس اور راجل کے حصہ کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قسم في النفل، للفارس بسهمين

---

(۱) عمدة القاری: ۱۲۱/۱۳ ، والمغنی لابن قدامة: ۳۷۲/۹

(۲) راجع لهذا التفصيل كله ،كشف الباری ،كتاب الجهاد ،ص: ۳۶۱ ، وانظر أيضا ، الدر المنضود: ۳۳۷/۴

(۳) كشف الباری ،كتاب الجهاد ،ص: ۳۶۲ ، معزيا إلى مرقاة المفاتيح: ۳۱۹/۷ ، وانظر أيضا ، الدر المنضود: ۳۳۷/۴

وللراجل بسهم" (رواه الترمذي)

مالِ غنیمت میں فارس (گھوڑ سوار) اور راجل (پیدل لڑنے والے) کے لئے کتنے حصے ہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء اور صاحبینؒ کے نزدیک غنیمت میں فارس کے لئے تین حصے ہیں، دو حصے گھوڑے کے اور ایک فارس کا اپنا اور راجل کے لئے ایک حصہ ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فارس کے دو اور راجل کا ایک حصہ ہے۔(۱)

دلائلِ ائمہ

جمہور کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی سب سے مشہور دلیل سنن ابی داؤد میں حضرت مجمع بن جاریہؓ کی روایت ہے کہ:" فقسمت خيبر على أهل الحديبية......فأعطى الفارس سهمين، وللراجل سهماً".

ان کی دوسری دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے:" أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفارس سهمين وللراجل سهماً".

حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے حدیثِ باب کا جواب بھی نکل آیا، کیونکہ حدیث باب بھی حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، لہٰذا حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض آ گیا، اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں، لہٰذا ان روایات کی طرف رجوع کیا جائے گا جو غیر ابن عمرؓ سے مروی ہیں مثلاً مجمع بن جاریہؓ کی مذکورہ بالا روایت، جو امام ابوحنیفہؒ کی مستدل ہے۔

اور حدیث باب کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں فرس کے دو حصوں میں سے ایک حصہ تو بطور اصل کے ہے اور دوسرا حصہ بطور نفل اور انعام کے ہے، اصلی نہیں۔(۲)

کتنے گھوڑوں کو غنیمت سے حصہ دیا جائے گا؟

اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ ایک سے زائد گھوڑوں کو غنیمت سے حصہ دیا جائے گا یا نہیں؟

---

(۱) بذل المجهود: ۳۳۳/۱۲، وفتح الباری: ۶۸/۶

(۲) انظر لهذه المسئلة، درس مسلم: ۳۳۰/۲، وكشف الباری، كتاب الجهاد، ص: ۳۲۱ -و- كتاب المغازی، ص: ۴۴۳، و الدرالمنضود: ۳۵۲/۴، وانعام الباری: ۳۹۷/۷

چنانچہ طرفین، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور ظاہریہ کا مذہب یہ ہے کہ مجاہد کو اس کے کئی گھوڑوں میں سے صرف اس گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا جس پر اس نے قتال کیا ہے، اگرچہ میدان جنگ میں وہ کئی گھوڑے لایا ہو۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دو کو سہم دیا جائے گا۔

دلائلِ ائمہ

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں: " بلغني أن الزبير بن العوام شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بفرسين يوم خيبر، فلم يسهم له إلا بسهم فرس واحد ".

امام ابو یوسفؒ اور امام احمدؒ وغیرہ حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں اپنے قول کے لئے حضرت حسن بصریؒ کے اس ارشاد سے استدلال فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ غنیمت میں سے دو سے زائد گھوڑوں کو سہم نہیں دیا جائے گا۔

نیز وہ حضرت امام مکحولؒ کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ "لا يسهم لأكثر من فرسين ".

لیکن ظاہر بات ہے کہ تابعی کا قول حجت نہیں، خصوصاً جب کہ یہ ثابت بھی ہو چکا ہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین میں ایک سے زائد گھوڑے کو سہم نہیں دیا تھا۔(۱)

کیا بچے کو غنیمت میں سے حصہ ملے گا؟

" عن أنس بن مالكؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي طلحة: إلتمس لي غلاماً من غلمانكم يخدمني حتى أخرج إلى خيبر " (رواه البخاري)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ بچے کو غنیمت میں سے حصہ ملے گا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہؒ، سفیان ثوریؒ، لیث بن سعدؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک بچہ اگر غزوے میں شریک ہو خواہ خدمت کی نیت سے یا قتال کی نیت سے، اس کو سہم نہیں دیا جائے گا، بلکہ امام اپنی مرضی کے موافق کچھ مال وغیرہ دے دیگا۔

جبکہ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک بچہ کو بھی مال غنیمت میں سے بالغ افراد کی طرح حصہ

(۱) کشف الباری، کتاب الجهاد، ص: ۴۳۳،۴۳۲

ملے گا۔(۱)

البتہ ان دو حضرات کے اقوال میں فرق یہ ہے کہ امام مالکؒ سہم کو اس شرط کے ساتھ مشروط فرماتے ہیں کہ وہ بچہ قتال بھی کر سکتا ہو، اس کی طاقت رکھتا ہو، چونکہ اس شرط کے پائے جانے کی صورت میں یہ بچہ آزاد ہے، مذکر ہے اور مقاتل بھی ہے، اس لئے اس کو عام آدمیوں کی سہم دیا جائے گا۔

اور امام اوزاعیؒ مطلقاً بچے کے لئے غنیمت میں سے حصے کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر میں بچوں کو بھی مال غنیمت میں سے حصہ دیا تھا۔ پھر بعد کے مسلمان خلفاء بھی دار الحرب میں پیدا ہونے والے ہر بچے کو حصہ دیتے رہے ہیں۔

جمہور کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے ایک اثر سے ہے: "كان الصبيان والعبيد يُحذون من الغنيمة إذا حضروا الغزو في صدر هذه الأمة"۔ کہ "اس امت کی ابتداء میں بچے اور غلام اگر غزوے میں حاضر ہوتے تو انہیں غنیمت میں سے کچھ نہ کچھ دیا جاتا تھا"۔

جہاں تک امام اوزاعیؒ کی دلیل کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ راوی نے "رضخ (۲)" کو "سهم" سے تعبیر کر دیا ہو اور "رضخ" کے قائل جمہور بھی ہیں، اس لئے یہ امام اوزاعیؒ کی دلیل نہیں بن سکتی۔(۳)

کمک کو مال غنیمت میں سے حصہ دینے کا حکم

اگر کوئی شخص یا لشکر جنگ ختم ہونے کے بعد میدان جنگ پہنچے تو آیا اس کا غنیمت (۴) میں حصہ ہوگا یا نہیں؟ تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک اتفاقی ہے، دوسری اختلافی۔

(۱)......اتفاقی صورت یہ ہے کہ مذکورہ شخص یا لشکر اس وقت پہنچا جب جنگ ختم ہو چکی، اور غنیمت

---

(۱) المغني لابن قدامة : ۲۰۶/۹

(۲) "رضخ" سہم اور حصہ کے علاوہ اس تھوڑی سی چیز کو کہا جاتا ہے جو عورت، غلام یا بچے کو غنیمت تقسیم کرنے کے وقت دی جاتی ہے۔

(۳) انظر للتفصيل، كشف الباري، كتاب الجهاد، ص: ۵۶۳

(۴) غنیمت کے استحقاق کی چند شرائط ہیں: جو درج ذیل ہیں:

(۱)...... مستحق صحیح وسالم ہو، بیمار نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ قتال کی صلاحیت رکھتا ہو، لنگڑا، لولا اور نابینا وغیرہ نہ ہو۔

(۲)...... دار الحرب میں اس کا داخلہ قتال کی نیت سے ہی ہوا ہو، خواہ بعد میں لڑائی میں حصہ لے یا نہ لے۔

(۳)...... مرد ہو، عورتوں کا غنیمت میں کوئی حصہ نہیں، اگرچہ جنگ میں شریک ہوں۔

(۴)...... مسلمان ہو، کافر کے لئے غنیمت نہیں، خواہ شریک جنگ ہو۔

کی تقسیم کامل ہی مکمل ہو گیا ہو، تو ان کا غنیمت میں کوئی حصہ نہیں۔

(۲)......اختلافی صورت یہ ہے کہ جنگ ختم ہونے اور غنیمت تقسیم ہونے سے قبل یہ لشکر یا شخص وہاں پہنچا تو اس صورت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ غنیمت میں شریک ہوں گے، ان کو بھی اس میں سے حصہ ملے گا، بشرطیکہ مال غنیمت کو دارالاسلام میں منتقل نہ کیا گیا ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک ان کو غنیمت میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا۔(۱)

دلائلِ فقہاء

جمہور کی دلیل بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے:" ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبان بن العاص فی سرية قِبَل نجد، فقدم أبان بعد فتح خيبر، فلم يسهم له ".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس واقعے سے ان حضرات کا استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ خیبر کا واقعہ ہے، جو فتح کے ساتھ ہی دارالاسلام میں تبدیل ہو چکا تھا، جب کہ مسئلۂ باب کا تعلق دارالحرب سے ہے، دارالاسلام میں اس طرح کے کسی کمک کے پہنچنے پر غنیمت میں آنے والوں کو بالاتفاق شریک نہیں کیا جاتا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عکرمہؓ بن ابی جہل کی سرکردگی میں پانچ سو افراد پر مشتمل ایک جماعت بطور کمک ابوامیہ اور زیاد بن لبید بیاضی کی مدد کے لئے روانہ کی، یہ جماعت ان تک اس وقت پہنچی جب وہ "نجیر" فتح کر چکے تھے، تو انہوں نے آنے والی جماعت کو بھی اپنے ساتھ غنیمت میں شریک کیا۔(۲)

اجیر کو مالِ غنیمت میں حصہ ملے گا یا نہیں؟

" عن صفوان بن يعلىٰ عن أبيهؓ قال: غزوتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة تبوک، فحملتُ على بكر، فهو أوثق اعمالي فی نفسي، فاستأجرتُ أجيراً... الخ "

(رواه الترمذي)

---

(۱) راجع، الموسوعة الفقهية: ۳۱/۳۱۱، غنيمة، شروط استحقاق الغنيمة.

(۲) والتفصيل فی کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۲۶۱، وانظر أيضاً، الدر المنضود على سنن أبی داؤد: ۴/۳۳۵

"اجیر فی الغزو" کو مالِ غنیمت میں سے حصہ ملے گا یا نہیں؟ چنانچہ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ "اجیر فی الغزو" کی دو حالتیں ہیں: (۱)...... یا تو اجیر للخدمۃ ہوگا۔ (۲)...... یا اجیر للقتال ہوگا، ذیل میں دونوں کا حکم بیان کیا جائے گا۔

اَجیرِ خدمت کا حکم

اجیرِ خدمت وہ ہوتا ہے جو کسی مجاہد کی ذاتی خدمت کے لئے یا اس کے گھوڑے وغیرہ کی دیکھ بال کے لئے ساتھ لے لیا جاتا ہے، یہ بالاتفاق جائز ہے لیکن مالِ غنیمت میں سے اسے حصہ ملے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اجیر خدمت کو سہم نہیں ملے گا، صرف اُجرت ملے گی کیونکہ وہ قتال کے ارادہ سے نہیں گیا، البتہ اگر اس نے خدمت چھوڑ کر قتال میں شرکت کی تو وہ بھی لشکر میں سے شمار ہوگا اور اسے سہم غنیمت ملے گا، بصورتِ دیگر وہ مالِ غنیمت کا ہرگز مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس کے قتال میں شریک نہ ہونے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ قتال کے ارادہ سے نہیں آیا۔

امام مالکؒ، ابن المنذرؒ، لیث بن سعدؒ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ سے حنفیہ کے موافق قول منقول ہے۔

امام احمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک روایت تو حنفیہ کے موافق ہے جبکہ دوسری روایت کے مطابق اجیر خدمت کو سہمِ غنیمت مطلقاً نہیں ملے گا۔ امام اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مذہب ہے کہ ذاتی خدمت کے لئے مقرر اجیر کو غنیمت میں سے حصہ نہیں ملے گا۔

اَجیرِ قتال کا حکم

اجیرِ قتال وہ ہوتا ہے جو کسی دوسرے شخص کے بدلے مزدوری لے کر قتال کے لئے جائے، اس کو مالِ غنیمت میں سے حصہ ملے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اجیر قتال کو مالِ غنیمت میں سے حصہ ملے گا، مزدوری نہیں ملے گی۔

ان کی دلیل حضرت عمرؓ کی روایت "الغنیمۃ لِمَن شھد الوقعۃ" سے ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص میدانِ جنگ میں موجود ہو اور قتال میں بھی شریک ہوا ہو تو اسے مالِ غنیمت میں سے حصہ ملے گا۔

شوافع کا بھی یہی مذہب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمان، آزاد، بالغ اگر صف قتال میں موجود ہو تو اسے سہمِ غنیمت ملے گا کیونکہ اس پر جہاد فرض ہے جس کی اُجرت کا استحقاق نہیں ہوتا ہاں اگر وہ غلام ہو، نابالغ ہو، یا کافر ہو تو مزدوری اور اُجرت کا استحقاق ہوگا۔

مالکیہ اور حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ اجیر للقتال کو صرف اس کی اُجرت ملے گی۔

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں حضرت یعلیٰ بن امیہؓ کا ایک شخص کو تین دینار پر اجیر بنانے کا ذکر موجود ہے اور یہ کہ اس شخص کو تین دینار ہی دیئے گئے۔

حنفیہ ایسی روایات جن میں اُجرت دیئے جانے کا ذکر ہے، اسے "اجیر للخدمة" پر محمول کرتے ہیں۔(۱)

دار الحرب میں مال غنیمت کی تقسیم کا مسئلہ

"عن قتادة أن أنساً أخبره قال: اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم من الجعرانة حيث قسم غنائم حنين" (رواه البخاري)

دار الحرب کے اندر مجاہدین کے لئے مال غنیمت کی تقسیم جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں جمہور فقہاء اور احناف میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دار الحرب میں مال غنیمت کی تقسیم جائز ہے۔

فقہائے احناف کے نزدیک دار الحرب میں غنائم کی تقسیم کسی صورت جائز نہیں۔

جمہور فقہاء کے دلائل اور ان کا رد

(۱)......جمہور فقہاء کا پہلا استدلال حدیث باب سے ہے، کہتے ہیں کہ جعرانہ دار الحرب تھا، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مال غنیمت تقسیم کرنا، دار الحرب میں مال غنیمت کی تقسیم کے جواز پر صریح دلیل ہے۔

لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ جعرانہ دار الاسلام تھا، اسے دار الحرب کہنا درست نہیں۔ اس لئے یہ روایت در حقیقت احناف ہی کی دلیل ہے۔

(۲)......جمہور فقہاء کا دوسرا استدلال اس سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ

(۱) راجع لتفصيل هذه المسئلة، كشف الباري، كتاب الجهاد والسير، ص: ۱۶۳، و إنعام الباري: ۵۱۹/۷

بنو مصطلق، غزوۂ ہوازن اور غزوہ خیبر میں، جب ان مقامات کی حیثیت دار الحرب کی تھی، مال غنیمت تقسیم کیا تھا۔

جہاں تک غزوۂ بنو مصطلق اور غزوۂ خیبر کا تعلق ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ بنو مصطلق اور خیبر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح کر کے دار الاسلام بنایا تھا اور وہاں احکام اسلام کا پورا نفاذ عمل میں آیا تھا، اس لئے بنو مصطلق اور خیبر میں تقسیم غنائم کی حیثیت بعینہ ایسی ہوگی جو ایک اسلامی ریاست میں مال غنیمت کی تقسیم کی ہوتی ہے۔

اور جہاں تک ہوازن کا تعلق ہے، سو حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" میں تصریح کی ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہوازن کا مال غنیمت جعرانہ آنے کے بعد تقسیم فرمایا تھا۔ لہٰذا اس سے جمہور کا استدلال کرنا صحیح نہیں، بلکہ یہ خود احناف کا مستدل ہے کہ جعرانہ دار الاسلام کے حدود کے اندر واقع تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ جن روایات سے جمہور نے استدلال کیا ہے، وہ خود ان کے خلاف، احناف کے لئے حجت ہیں۔ چنانچہ امام سرخسیؒ نے حضرت مکحولؒ کی ایک روایت نقل کی ہے۔

"ماقسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغنائم إلافی دار الإسلام"۔

یعنی: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ دار الاسلام میں غنائم تقسیم فرمائے"۔ (۱)

مالِ غنیمت میں خیانت کا مسئلہ

"عن عمرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَن وجدتموہ غلّ فی سبیل اللہ فأحرقوا متاعه" (رواہ الترمذي)

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور بہت سے صحابہؓ و تابعین کرامؒ کے نزدیک امیر یا حاکم کو غلول یعنی مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے لئے جسمانی سزا و تعزیر تجویز کرنے کا اختیار ہے، لیکن اس کا مال و متاع جلانا جائز نہیں۔

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، حسن بصریؒ، امام مکحولؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک اس کا سارا مال و متاع جلانا جائز ہے۔

(۱) کشف الباری، کتاب الجہاد والسیر، ص: ۵۶۰

البتہ امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ تحریق اور جلانے کے حکم سے غلول کرنے والے کا اسلحہ اور لباس مستثنیٰ ہیں، انہیں جلانا جائز نہیں۔

جبکہ حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ حیوان اور مصحف کے علاوہ اس کا سارا مال ومتاع جلادیا جائے۔(۱)

ان حضرات کا استدلال ابوداؤد کی روایت سے ہے "عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبابكر وعمر حرّقوا متاع الغال وضربوه".

لیکن حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہیؒ نے فرمایا کہ جمہور کے نزدیک یہ روایت تغلیظ پر محمول ہے، اوران کے نزدیک رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متاع غال یعنی مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے مال کی تحریق کا حکم کہیں منقول نہیں ہے۔(۲)

امام طحاویؒ نے فرمایا کہ یہ روایت سنداً صحیح بھی تسلیم کرلی جائے، تب بھی قابل استدلال نہیں بن سکتی، اس لئے کہ یہ اس وقت پر محمول ہے، جب مالی سزا کا حکم نافذ العمل تھا، بعد میں یہ حکم چونکہ منسوخ ہوگیا، لہٰذا اب ہرقسم کی مالی سزا منسوخ ہے۔(۳)

چنانچہ امام طحاویؒ نے فرمایا:

" لو صحّ الحديث لاحتمل أن يكون حين كانت العقوبة بالمال".(۴)

غنیمت کے اشیائے خوردونوش کے استعمال کا حکم

کسی مجاہد کو اگر دار الحرب میں کھانے کو طعام مل جائے، یا اپنی سواری کے لئے گھاس مل جائے تو اس کا کھانا اور استعمال کرنا اس مجاہد کے لئے جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا کھانا اور استعمال کرنا جائز ہے، کھانے میں ہر وہ چیز داخل ہے جس کا طعام کے طور پر استعمال معتاد ہو، خواہ تقسیم غنیمت سے قبل ہو یا بعد، امام کی اجازت موجود ہو یا نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ دار الحرب میں کھانے پینے کی اشیاء کا حصول عموماً دشوار ہوتا ہے، اس لئے ضرورت کے پیش

---

(۱) راجع ، المغني لابن قدامة: ۵۲۲/۱۰ ، وشرح مسلم للنووي: ۱۲۳/۲ ، وفتح الباري: ۲۳۰/۶ ، وعمدة القاري: ۱۱/۱۵

(۲) التعليق المحمود على سنن أبي داؤد للعلامة المحدث فخر الحسن الگنگوهي: ۵/۲

(۳) راجع ، شرح مسلم للنووي: ۱۳۲/۲ ، وفتح الباري: ۲۳۱/۶ ، وعمدة القاري: ۱۱/۱۵

(۴) ماخوذ من كشف الباري ، كتاب الجهاد والسير ، ص: ۶۲۴

نظر اس کو جائز کہا گیا ہے، پھر جمہور کے نزدیک ضرورت نہ ہو، تب بھی جائز ہے۔

تاہم بعض علماء مثلاً امام زہریؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ نے اس کو اذنِ امام کے ساتھ مقید کیا ہے، جبکہ سلیمان بن موسیٰ یہ فرماتے ہیں کہ ابتداءً تو جائز و درست ہے، لیکن امام منع کردے تو جائز نہیں ہے، یہی امام محمدؒ سے بھی مروی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس میں مزید توسع ہے، وہ طعام اور گھاس کے علاوہ لکڑی، اسلحہ، گھوڑا اور روغن تیل جس میں تقسیم نہ ہوئی ہو، کو بھی اس حکم میں داخل کہتے ہیں۔

پھر جمہور کے نزدیک مذکورہ بالا حکم دار الحرب کے ساتھ خاص ہے، ان اشیاء کو ساتھ لیے دار الاسلام آنا جائز نہیں، اگر ایسا کیا تو ان اشیاء کو غنیمت میں داخل کرانا ضروری ہوگا۔(۱)

دار الحرب کا دار الاسلام پر حملہ کی صورت میں وہ مسلمانوں کے اموال کے مالک بن جائیں گے یا نہیں؟

"عن نافع أن عبداً لابن عمر أبق فلحق بالرّوم فظهر عليه خالد بن الوليد فردّه على عبدالله، وأن فرساً لابن عمر عار فلحق بالرّوم، فظهر عليه فردّه على عبدالله". (رواه البخاري)

اگر اہلِ حرب دار الاسلام پر حملہ آور ہو کر مسلمانوں کی اموال و املاک پر قبضہ کر کے دار الحرب لے جائیں، پھر اہلِ اسلام دار الحرب پر حملہ کر کے وہ اموال دار الاسلام لے آئیں تو مسلمانوں میں سے ہر شخص حسب سابق اپنے متعین مال کا مالک ہوگا، یا وہ اموالِ غنیمت کے حکم میں آ کر لاعلی التعیین سب میں تقسیم ہوگا؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ کے نزدیک دار الاسلام پر غلبہ واستیلاء سے اہل اسلام کی املاک پر حربیوں کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، لہٰذا جب اہل اسلام دار الحرب پر حملہ کر کے ان املاک واموال کو دار الاسلام منتقل کریں، تو جو مال جس کی ملکیت تھا، وہ حسب سابق اس کی ملکیت میں رہے گا، ان اموال کا حکم مالِ غنیمت کا نہیں ہوگا۔

---

(۱) کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۳۲، و کتاب الجہاد والسیر، ص: ۶۳۳

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ وغیرہ حضرات کا مسلک یہ ہے کہ اہل حرب، دار الاسلام پر حملہ آور ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے اموال کے مالک بن جائیں گے، لیکن جب دار الحرب پر حملہ کر کے اہل اسلام اپنے اموال چھین کر دار الاسلام منتقل کر دیں، تو ان حضرات کے نزدیک اس میں تفصیل ہے۔

اگر پرانے مالک نے مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے اپنا متعین مال پالیا تو وہ اس کی ملکیت ہوگی، جب کہ غنائم کی تقسیم کے بعد، اپنے مال پر پرانے مالک کی ملکیت باقی نہیں رہے گی بلکہ وہ غانمین کی ملکیت ہوگی۔

البتہ ان حضرات کے نزدیک غنائم کی تقسیم کے بعد اگر پرانے مالک نے اپنا مال پالیا اور اس کی خواہش ہے کہ غانم کو قیمت کے عوض اس کا مال مل جائے تو پھر غانم کے مقابلہ میں اس کا زیادہ استحقاق ہے کہ قیمت کی ادائیگی کی صورت میں اسے وہ مال دے دیا جائے۔(۱)

دلائلِ اصحابِ مذاہب

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تصریح ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو ان کا گھوڑا اور غلام جو دار الحرب بھاگ نکلے تھے، واپس کر دیئے گئے تھے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حدیث باب خود امام شافعیؒ کے خلاف امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے لئے حجت ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث باب والی روایت میں اجمال ہے، چنانچہ مؤطا امام مالکؒ میں اسی روایت کے آخر میں یہ تصریح بھی ہے:" وذلک قبل أن یقاسم " یعنی مجاہدین اسلام دار الحرب سے جو گھوڑا اور غلام چھین کر دار الاسلام لائے تھے، وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو مالِ غنیمت کی تقسیم سے پہلے واپس کر دیئے گئے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا استدلال حضرت عمر بن خطابؓ کے ایک اثر سے ہے جسے امام طحاویؒ اور امام دار قطنیؒ نے روایت کیا ہے:"أن عمرؓ قال: فیما أحرزه المشرکون فأصابه المسلمون

(۱) انظر لهذا التفصیل، المغنی لابن قدامة: ۱۰/۳۷۵، وفتح الباری: ۶/۲۲۳، وأوجز المسالک: ۸/۲۷۱، وعمدة القاری: ۱۵/۳، وشرح ابن بطالؒ: ۵/۲۲۷، ورد المحتار: ۶/۲۵۷

فعرفه صاحبه، قال إن أدركه قبل أن يقسم فهوله، وإن جرت فيه السهام فلاشئ له".

مطلب یہ ہے کہ جو مال مشرکین نے چھینا اور مسلمانوں نے اسے (جہاد میں دوبارہ) حاصل کرلیا، بعد میں اصل مالک نے اپنا مال پہچان لیا تو حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے تقسیم سے پہلے یہ مال پایا، تب تو یہ اس کا حق ہے ورنہ اگر مجاہدین میں حصے تقسیم ہوئے تو پھر اس کا کوئی حق باقی نہیں رہے گا۔(۱)

مکاتب، مدبّر اور اُمّ الولد کا حکم

یہاں دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اسی مال میں جسے اہل حرب نے چھینا اور اہل اسلام نے اسے حملہ کرکے دوبارہ حاصل کرلیا، مکاتب، مدبر اور ام الولد بھی شامل ہوں، تو ان کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسلمانوں کے عام اموال کی طرح مکاتب، مدبر اور ام الولد پر بھی غلبہ واستیلاء سے مشرکین اہل حرب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے، لہٰذا وہ عام اموال کی طرح مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے تو پرانے مالک کو واپس لوٹادیئے جائیں گے، لیکن تقسیم کے بعد صرف اس صورت میں انہیں مالک قدیم کو واپس لوٹانا جائز ہوگا، جب وہ ان کی قیمت یا عوض ادا کرے۔(۲)

حضرات حنفیہ کے نزدیک مکاتب، مدبر اور اُم الولد عام اموال کے حکم میں نہیں، شرعاً یہ تینوں ''آزاد'' کے حکم میں ہیں، جن پر عام اموال کی طرح مشرکینِ اہل حرب کی ملکیت غلبہ واستیلاء سے قطعاً ثابت نہیں ہوتی، اس لئے عام اموال کے برعکس تینوں میں سے ہر ایک پر پرانے مالک کی ملکیت بہر صورت برقرار رہتی ہے، مال غنیمت کی تقسیم سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوجاتی، لہٰذا مال غنیمت چاہے تقسیم ہوا ہو یا نہیں ہوا ہو، مکاتب، مدبر اور ام الولد پرانے مالک کی ملکیت کے تحت رہیں گے۔(۳)

عبد آبق کا حکم

اسی مسئلہ کے ذیل میں فقہاء نے ''عبد آبق'' یعنی بھگوڑے غلام کا حکم بھی بیان کیا ہے۔

---

(۱) ملخصاً من کشف الباری، کتاب الجہادوالسیر، ص: ۵۷۳، وانظر ایضاً، الدر المنضود: ۳/۳۲۶

(۲) المغنی لابن قدامة: ۱۰/۴۷۳

(۳) أوجز المسالک: ۸/۲۸۰، وردالمحتار: ۶/۲۵۹، راجع لتفصیل الدلائل، کشف الباری، کتاب الجہاد والسیر، ص: ۵۸۳

عبد آبق کے حکم میں خود ائمہ احناف کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عبد آبق مکاتب، مدبر اور ام الولد کے حکم میں ہے، اس لئے دارالحرب بھاگنے کے بعد مولا کی ملکیت ختم ہونے کی وجہ سے عبد آبق آزاد غلام کی طرح کسی کا مملوک نہیں بن سکتا۔

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک عبد آبق کا حکم عام اموال واملاک کی طرح ہے، اس لئے ان حضرات کے نزدیک غلبہ واستیلاء کے ذریعہ اہل حرب، عبد آبق کے مالک ہوں گے، چنانچہ جب اہل اسلام ،دارالحرب پر حملہ کرکے، اسے پکڑ کر ساتھ لائیں تو مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے پرانا مالک قیمت ادا کئے بغیر اسے لینے کا مجاز ہوگا، البتہ مالِ غنیمت کی تقسیم کے بعد اس کا استحقاق قیمت کی ادائیگی سے مشروط ہوگا۔(۱)

خمس کن لوگوں کو دیا جائے گا؟

علمائے اسلام کا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ غنیمت کے پانچ حصے کیے جائیں گے، جن میں چار حصے غانمین کے ہوں گے، یعنی جو لوگ غزوہ میں شریک تھے، ایک حصہ جو خمس کہلاتا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ اس کا مستحق کون لوگ ہوں گے اور اس کو کہاں خرچ کیا جائے گا؟ تفصیلِ مذاہب حسب ذیل ہے:

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ خمس کے تین حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ یتامیٰ کا ہوگا، ایک حصہ مساکین کا اور ایک ابن السبیل (مسافروں) کا۔

البتہ ابن السبیل کے تحت فقرائے ذوی القربیٰ بھی داخل ہیں اور اس معاملے میں ان کو ترجیح دی جائے گی اور ذوی القربیٰ میں جو اغنیاء ہوں گے ان کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہوگا، امام وقت اس تقسیم میں خود مختار ہوگا کہ کسی کو دے یا نہ دے، یہ خلفائے راشدین کا مسلک بھی ہے۔

ذوی القربیٰ میں قرابت سے مراد قرابتِ رسول ہے، یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار وغیرہ۔

شوافع وحنابلہ کا مسلک

شوافع وحنابلہ یہ کہتے ہیں کہ خمس کے پانچ حصے ہوں گے، جو ان لوگوں پر تقسیم ہوں گے: یتامیٰ،

(۱) وتفصیل الدلائل فی کشف الباری، کتاب الجہاد والسیر، ص: ۵۸۷

مساکین، ابن السبیل، ذوی القربیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔اب چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وفات پاچکے تو ان کا حصہ مصالح مسلمین اور اسلحہ وغیرہ کی خریداری پر صَرف ہوگا۔

پھر ان حضرات کے ہاں ذوی القربیٰ میں فقراء کی کوئی تخصیص نہیں، اغنیائے ذوی القربیٰ بھی اسی سہم کے مستحق ہوں گے۔

مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کے نزدیک خمس اور اسی طرح جزیہ، فی، عشور اور خراج وغیرہ سب کا محل بیت المال ہے، امامِ وقت اپنی صوابدید کے مطابق اس کو مسلمانوں کے مصالح پر خرچ کرے گا، لیکن اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان یعنی بنوہاشم کو ترجیح دی جائے گی اور ان کو بہت وافر مقدار اس میں سے عطا کیا جائے گا، کہ وہ زکوۃ کا مال نہیں لے سکتے، پھر عام مسلمانوں کے مختلف مصالح میں صَرف کیا جائے گا، جیسے مساجد، پلوں اور غزوات وغیرہ۔(۱)

ذوی القربیٰ سے مراد کون لوگ ہیں؟

علمائے امت کا ذوی القربیٰ میں بھی اختلاف ہے کہ اس سے مراد کون ہیں، اس میں علامہ قرطبیؒ نے تین اقوال ذکر فرمائے ہیں:

(۱)...... پورا قبیلہ قریش ہے، یہ بعض سلف کا قول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتدائے بعثت کے وقت جب کوہِ صفا پر چڑھے تو آپ نے یہ آواز دی: "يابني فلان، يابني عبد مناف، يابني عبدالمطلب، يابني كعب بن مرة، يابني عبدشمس، أنقذوا أنفسكم من النار...إلخ".

(۲)......بنوہاشم و بنوعبد مناف ہیں، اس کے قائل امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابوثورؒ اور مجاہدؒ وغیرہ حضرات ہیں۔

(۳)......صرف بنوہاشم ہیں، یہ قول حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، امام مالکؒ، ثوریؒ، اور امام اوزاعیؒ وغیرہ حضرات کا ہے۔

یہی تیسرا قول احناف کا بھی ہے، اور بنوہاشم سے مراد آلِ علی، آلِ عباس، آلِ جعفر، آلِ عقیل اور

(۱) راجع لهذه المسئلة بجميع تفاصيلها، كشف الباري، كتاب الخمس، ص: ۱۸۹-إلى-۲۰۳

اولاد حارث بن عبد المطلب ہیں۔(۱)

☆☆☆

باب النفَل

نفَل کے لغوی و اصطلاحی معنی

نفَل کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں۔

اصطلاح شرع میں نفَل اس انعام اور زیادتی کو کہتے ہیں جو مجاہد و مقاتل کو غنیمت کے علاوہ ملتی ہے۔(۲)

نفَل کی مشروعیت

نفَل کی مشروعیت پر جمہور علماء و فقہاء کا اتفاق ہے، جبکہ صرف ایک فقیہ عمرو بن شعیب اس کی عدم مشروعیت کے قائل ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی گنجائش نہیں، لیکن یہ قول مرجوح ہے۔

پھر امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس کو ضرورت کے ساتھ مشروط و مقید کرتے ہیں کہ جب تک شدید ضرورت نہ ہو، مثلاً مسلمان تعداد میں کم اور کفار زیادہ ہوں تو جائز ہے، ورنہ نہیں۔

جبکہ حنفیہ اس کے مطلق جواز کے قائل ہیں، کیونکہ یہ بھی تحریض و ترغیب کی ایک قسم ہے، اسی کا حکمِ خداوندی بھی ہے کہ: "یاأیھاالنبي حرّضِ المؤمنین علی القتال " کہ" اے نبی! مسلمانوں کو قتال پر ابھارو"۔ یہ حکم مطلق ہے۔

تاہم احناف یہ بھی فرماتے ہیں کہ امام وقت کے لئے یہ مناسب نہیں کہ سارا مالِ غنیمت ہی کسی کو نفَل کے طور پر دے دے، کیونکہ اس میں دوسرے مقاتلین کا حق مارا جائے گا، لیکن اگر ایسا کرے تو جائز ہے۔(۳)

---

(۱) کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۲۰۲

(۲) کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۳۵

(۳) کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۳۶

محلِ تنفیل

نفل کی ادائیگی بیت المال سے بھی جائز ہے، لیکن اس صورت میں نفل کی نوع اور مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح دشمن سے عنقریب جو غنیمت حاصل ہوگی، اس میں بھی تنفیل جائز ہے، اس میں اگر چہ جہالت پائی جاتی ہے کہ کیا معلوم غنیمت حاصل ہوگی بھی یا نہیں؟ لیکن یہ جہالت مضر نہیں کہ اس کی ضرورت ہے۔

پھر فقہاء امت کا اس امر میں اختلاف ہے کہ نفل اگر غنیمت سے ہو تو کس چیز سے ہوگی؟

حنابلہ کے نزدیک نفل خمسِ غنیمت کے رُبع سے دیا جائے گا، یہی قول حضرت انسؓ کا بھی ہے، دلیل یہ حدیث ہے،" لانفل إلابعدالخمس"۔

شوافع کے نزدیک نفل خمس الخُمس سے دیا جائے گا، یعنی غنیمت کے پانچویں حصے کا پانچواں بطور نفل ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر جنگ کے دوران تنفیل کرے تو غنیمت کے خمس کا ربع ہوگا، اور اگر مالِ غنیمت کے احراز کے بعد کرے، یعنی جنگ ختم ہونے کے بعد تقسیم غنیمت کا عمل شروع ہو جائے اور اس وقت نفل دینے کا اعلان کرے تو وہ خمس سے ہوگا۔

جبکہ مالکیہ کے نزدیک تنفیل خمس غنیمت سے ہوگی۔(۱)

نفل کی مقدار

فقہاء کے نزدیک نفل کی دو مقداریں ہیں، ادنیٰ اور اعلیٰ۔

ادنیٰ تو یہ ہے کہ ثلث یا ربع یا اس سے بھی کم ہو یا بالکل نہ ہو، امامِ وقت کو ان سب چیزوں میں اختیار ہے کہ نفل میں ثلث دے یا ربع یا اس سے کم یا بالکل نہ دے، اس میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

تاہم حدِ اعلیٰ میں اختلاف ہے۔

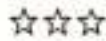
امام احمدؒ کے نزدیک ثلث سے زائد مقدار نفل کے طور پر نہیں دی جا سکتی۔

امام شافعیؒ کے ہاں نفل کی کوئی حدِ اعلیٰ نہیں ہے، بلکہ یہ امام وقت کی رائے پر منحصر ہے کہ نبی اکرم

(۱) کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۳۷

صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ثلث دیا ہے تو کبھی ربع، جو اس بات کی دلیل ہے کہ نفل کی کوئی حد نہیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک بھی نفل کی کوئی اعلیٰ مقدار متعین نہیں ہے، امام وقت چاہے تو ساری غنیمت بھی سریہ کو دے سکتا ہے، لیکن وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ فعل مناسب نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں دوسرے غانمین کا حق مارا جائے گا، کما مر۔(۱)

☆☆☆

باب الفیٔ

مالِ فی کی تقسیم کس طرح ہوگی؟

فی ء وہ مال کہلاتا ہے، جو کفار سے بغیر ایجاف خیل ورکاب یعنی لڑائی کے بغیر حاصل ہو۔

یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی مختلف فیہ رہا کہ مال فی ء کی تقسیم کے اندر امام وحاکم کونسا طریقہ اختیار کرے؟ اس میں تین مذاہب ہیں:

(۱)...... امام تقسیم میں مساوات اختیار کرے، سب کو برابر حصہ دے، یہ حضرت ابوبکر وعلی رضی اللہ عنہما اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور امام احمدؒ سے یہ ایک روایت ہے۔

(۲)...... امام تقسیم میں تفضیل اختیار کرے، یعنی امام کو چاہئے کہ فرق مراتب ودرجات کا لحاظ رکھے، کسی کو زیادہ دے اور کسی کو کم، یہ حضرت عمر وعثمان رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔

(۳)...... مذہب حنفیہ اس مسئلے میں یہ ہے کہ یہ معاملہ امام کے سپرد ہے کہ جس طرح چاہے اور جسے چاہے، دے یا نہ دے، مساوات کرے یا تفضیل، اس میں امام مختار ہے، یہی ایک روایت امام احمدؒ سے بھی ہے۔(۲)

---

(۱) کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۳۸، وانظر أيضا، الدر المنضود: ۳/۳۵۹

(۲) کشف الباری، کتاب الجزیة، ص: ۵۳۵ معزیا إلى فتح الباری: ۶/۲۶۹، ومرقاة المفاتیح: ۸/۱۰۳

مالِ فیٔ میں سے خمس نکالا جائے گا یا نہیں؟

قرآن کریم کی آیت" واعلموا انما غنِمتم من شیٔ فان لِلّٰه خمسه......" کی رُو سے غنیمت سے خمس نکالا جاتا ہے، لیکن فیٔ میں بھی خمس ہے یا نہیں، یہ مسئلہ اختلافی ہے۔

امام شافعیؒ نے جمہور فقہاء کی رائے سے ہٹ کر یہ قول اختیار کیا ہے کہ فیٔ میں بھی خمس ہے، یہ مذہب صحابہ کرامؓ میں سے کسی کا نہیں ہے نہ بعد کے ادوار میں کسی تابعی وغیرہ کا ہے، اس لئے اس قول کو ان کا تفرد کہا جائے گا۔ امام ابن المنذرؒ فرماتے ہیں:

"انفرد الشافعی بقوله :إن في الفيء الخمسَ كخمس الغنيمة ،ولايحفظ ذلک عن أحدمن الصحابة ولامن بعدهم ......".(۱)

☆☆☆

باب السلب

سلب کے لغوی واصطلاحی معنی

سلب کے لغوی معنی ہیں زبردستی چھینا ہوا مال۔

اور اصطلاحی معنی ہیں:" مايوجدمع المُحارِب من ملبوس وغيره " کہ مقاتل کے ساتھ جو لباس ہتھیار وغیرہ ہوتا ہے، اس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

سلب کی شرعی حیثیت

"عن أبی قتادةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:مَن قتل قتيلاًله عليه بينة فله سلبه "(رواه الترمذي)

جمہور فقہائے امت کا موقف یہ ہے کہ کوئی مسلم مجاہد دورانِ معرکہ کسی مشرک کو آگے بڑھ کر قتل کرے تو جو کچھ مال واسباب اس مشرک کے پاس ہوتا ہے، اس کا یہ مجاہد مسلم مستحق ہوتا ہے، اس میں کوئی

(۱) كشف الباری ،كتاب الجزية ،ص:۵۳۷ منسوبا إلى فتح الباری: ۲۶۹/۶ ،ومرقاة المفاتيح : ۹۸/۸

اختلاف نہیں۔

تاہم اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا اس کے لئے امام کی اجازت بھی ضروری ہے یا نہیں؟ (۱)

تو حنفیہ اور مالکیہ کے علاوہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے امام کی اجازت کی کوئی ضرورت نہیں، امام سلب کی تصریح کرے یا نہ کرے، مقاتل بہر حال اس کا مستحق ہوگا۔

جبکہ حضرات حنفیہ اس کے لئے امام کی اجازت کو شرط قرار دیتے ہیں، مثلاً یہ کہے کہ غنیمت جمع ہونے سے پہلے جو کسی کو قتل کرے گا "فلہ سلبہ"، بصورتِ دیگر سلب بھی غنیمت کا حصہ ہوگا، جو غانمین کے درمیان تقسیم ہوگا۔ (۲)

مالکیہ کا مذہب بھی احناف کے قریب قریب ہے، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ امام کے لئے یہ مناسب نہیں کہ ابتداءً اس طرح کی کوئی بات یا شرط لگائے، ہاں! جنگ ختم ہونے کے بعد ایسی بات کہی جاسکتی ہے، تاکہ نیتِ مقاتل میں فساد نہ آئے۔

جمہور کی دلیل

جمہور کی دلیل اس سلسلے میں حدیث باب ہے، کہ مقتول کا سامان اس شخص کے لئے ہے جس نے اس کو قتل کیا ہے، اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً ارشاد فرمایا ہے کہ مقتول کا سلب قاتل کو ملے گا، امیر کے اعلان اور اجازت کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں مذکور حکم حکمِ تشریعی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بحیثیت امیر الجیش کے یہ اعلان خاص ان لوگوں کے لئے فرمایا تھا جو اس غزوہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک تھے، اس کے علاوہ جس غزوہ میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرمایا اس میں بھی خطاب صرف موجودین سے تھا، اس کو اصطلاحی الفاظ میں اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ کلمہ "مَنْ" میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد اس سے خصوص ہے۔ (۳)

دلائلِ احناف

اس مسئلے میں احناف کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) راجع للتفصیل، تکملة فتح الملهم: ۶۱/۳، کتاب الجهاد والسیر، مسئلة السلب للقاتل.

(۲) راجع، عمدة القاری: ۶۵/۱۵، وفتح الباری: ۲۴۸/۶، وحاشیة ابن عابدین: ۲۶۰/۳

(۳) راجع، شرح صحیح مسلم للنووی: ۸۷/۲، وعمدة القاری: ۶۹/۱۵، وإکمال المعلم: ۶۰/۶

(۱)......پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "واعلموا أنما غنِمتم من شیء فان لِلّٰہ خمسہ". اس آیت سے معلوم ہوا کہ غنیمت کے "اربعة أخماس" غانمین کا حق ہے، اگر غنیمت میں سے سلب کو مستثنیٰ کر کے صرف قاتل کے لئے خاص کیا جائے تو اس سے "زیادة علی کتاب اللہ" لازم آتی ہے، اور یہ جائز نہیں۔

(۲)......دوسری دلیل صحیح مسلم میں قتلِ ابی جہل کا واقعہ ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "مُعاذبن عمرو" اور "مُعوّذبن عفراء" دونوں سے فرمایا: "کِلاکُماقتله" جس سے معلوم ہوا کہ قاتل یہ دونوں تھے، مگر اسی حدیث میں یہ صراحت ہے کہ: "فقضیٰ بسلبه لِمعاذبن عمرو" اور "مُعوّذبن عفراء" کو قاتل ہونے کے باوجود نہیں دیا، معلوم ہوا کہ قاتل اذنِ امام کے بغیر سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔

(۳)......تیسری دلیل حضرت عوف بن مالکؓ اور حضرت خالد بن ولیدؓ کا واقعہ ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو سلب دیئے جانے کے بارے میں فرمایا: "لاتعطه یاخالد". یہ حدیث عدم وجوب میں بالکل صریح ہے۔ (۱)

کیا استحقاق سلب کے لئے بینہ ضروری ہے؟

"عن أبی قتادةؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مَن قتل قتیلاً له علیه بینة فله سلبه" (رواه الترمذي)

سلب کے بارے میں مشہور اختلافی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ استحقاقِ سلب کے لئے بینہ ضروری ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ استحقاق سلب کے لئے بینہ پیش کرنا ضروری ہے، جب تک قاتل بینہ پیش نہ کرے گا کہ قتل اسی نے کیا ہے، اس کا دعویٰ استحقاقِ سلب میں مقبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ حدیث باب میں "له علیه بینة" کے الفاظ کی تصریح ہے۔

دوسری طرف امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے بینہ کی کوئی ضرورت

(۱) انظر لهذه المسئلة، کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۷۹، ودرس مسلم: ۳۲۳/۲، وتقریر ترمذی: ۲/ ۲۳۲، والدر المنضود: ۳۳۸/۴، وتقریر بخاری: ۳۸۶/۲

نہیں، قاتل کا اتنا کہنا کافی ہے کہ: " أنا قتلتُه ".

ان کی دلیل حضرت ابوقتادہؓ اور معاذ بن الجموحؓ کی حدیثیں ہیں، کہ ان میں نبی علیہ السلام نے ان دونوں سے کوئی بینہ اور قسم وغیرہ نہیں مانگی۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابوقتادہؓ سے گواہی نہ مانگنے کا دعویٰ اس لئے درست نہیں کہ واقدی کی مغازی میں آیا ہے کہ اوس بن خولیؓ نے اس موقع پر گواہی دی تھی۔

اور اگر بالفرض یہ صحیح نہ بھی ہو تو ممکن ہے کہ نبی علیہ السلام کو کسی اور ذریعے سے یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ قاتل ابوقتادہؓ ہی ہیں۔(۱)

سلب سے خمس لیا جائے گا یا نہیں؟

سلب کے بارے میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ سلب سے خمس لیا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ اس مسئلے میں چار مذاہب منقول ہیں۔

(۱)......شافعیہ (ان کے مشہور قول کے مطابق) اور حنابلہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ سلب میں تخمیس جاری نہیں ہوگی، مطلب یہ ہے کہ سلب قاتل کے حوالے کر دیا جائے گا اور اس میں سے خمس نہیں لیا جائے گا۔

ان حضرات کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت خالد بن ولیدؓ کی حدیث ہے " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضىٰ بالسلب للقاتل ،ولم يخمّس السلب " ۔کہ" آپ علیہ السلام نے سلب قاتل کو دینے کا حکم جاری کیا اور اس سے خمس نہیں لیا"۔

(۲)......امام اوزاعیؒ اور امام مکحولؒ کے نزدیک سلب کا بھی خمس نکالا جائے گا۔

ان حضرات کی دلیل آیت قرآنی: " واعلموا أنما غنِمتم من شيءٍ فأن لِلّٰه خمسه وللرسول " ہے، کہ یہ آیت عام ہے، چنانچہ غنائم میں مطلقاً خمس لینے کا عمل جاری ہوگا۔یہی مذہب حضرت ابن عباسؓ کا بھی ہے۔

(۳)......اس مسئلے میں تیسرا مذہب امام اسحاقؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں:" إن استكثر الإمام السلب خمّسه ،وذلک إليه " کہ" امام اگر یہ دیکھے کہ سلب کی مقدار بہت زیادہ ہے تو اس کی تخمیس

(۱) کشف الباری ،کتاب الخمس ، ص: ۳۸۳

کرے گا اور اس کا اختیار امام کو ہوگا"۔

ان کی دلیل ابن سیرینؒ سے مروی حدیث ہے کہ براء بن مالکؓ کو ایک مرتبہ دو کنگن ملیں اور دوسرا سامان بھی ملا، تو اس موقع پر حضرت ابوطلحہؓ نے فرمایا کہ ہم پہلے سلب میں سے خمس نہیں لیا کرتے تھے، تاہم براء کا سلب جو ہے وہ معتد بہ مال ہے، اس لئے میں اس کا خمس لوں گا۔ چنانچہ یہ پہلا سلب تھا جس میں تخمیس ہوئی، اس سلب کی مقدار تیس ہزار تھی۔

(۴)......اس مسئلے میں چوتھا مذہب حنفیہ اور مالکیہ کا ہے ان حضرات کے نزدیک سلب مقتول دوسرے غنائم کی طرح ہے، یہ قاتل کے ساتھ مختص نہیں، بلکہ قاتل وغیر قاتل سب اس میں برابر ہیں، سلب کو امام نفل کے طور پر دے گا۔

اب احناف کے ہاں محل التنفیل غنائم کو دارالاسلام منتقل کرنے سے قبل تو اربعۃ الاخماس ہے اور دارالاسلام منتقل کرنے کے بعد خمس ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک ہر حال میں خمس ہے اور امام کی رائے پر موقوف ہے، وہ اگر مناسب سمجھے گا تو قاتل کو دے گا، ورنہ نہیں۔(۱)

☆☆☆

باب حكم الأسارىٰ

فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنے کا حکم

"عن عمران بن حصينؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ کفار کے جنگی قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ کفار کے جنگی قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا جائز ہے، فدیہ خواہ بالمال ہو یا ان مسلمان قیدیوں کے بدلے میں ہو جو کفار کے قبضے میں ہیں۔

(۱) كشف الباري، كتاب الخمس، ص: ۳۸۵، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۴/۴۴۴

ان حضرات کا استدلال " أسارىٰ بدر " کے واقعے اور حدیث باب سے ہے کہ اُساریٰ بدر کو مال لے کر چھوڑا گیا، اور حدیث باب میں ایک مشرک کو دو مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑ دینے کا ذکر ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ فدیہ بالمال تو جائز نہیں البتہ فدیہ بالأسارىٰ المسلمین جائز ہے، کہ کفار قیدیوں کو مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑ دیا جائے، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ نہ فدیہ بالمال جائز ہے، اور نہ فدیہ بالأسارىٰ المسلمین.(۱)

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے ان روایات کا جن سے جمہور نے استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ یہ سب منسوخ ہیں، اور ناسخ یہ آیت کریمہ ہے:" فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ". کیونکہ یہ آیت کریمہ اس بارے میں سب سے آخر میں نازل کی گئی ہے۔(۲) واللہ اعلم

کافر قیدی کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑنے کا حکم

" عن أبي هريرةؓ قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خيلاً قِبَل نجد فجائت برجل من بني حنيفة يُقال له ثمامة بن أثال سيد أهل اليمامة ......فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أطلِقوا ثمامة ...إلخ " (رواہ مسلم)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ کافر قیدی کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑ دینا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔(۳)

---

(۱) لیکن علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ بوقت ضرورت وحاجت حنفیہ کے نزدیک مال کے عوض میں چھوڑنا جائز ہے اور مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑنا بھی جائز ہے۔

(۲) درس مسلم: ۲/۴۲۷، وكذا في كشف الباری، کتاب الجهاد و السير: ۲/۴۴۱

(۳) اس بارے میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ کافر قیدی کے بارے میں امام وقت کو صرف تین اختیار ہے،(۱) إما أن يقتله،(۲) أو يسترقه،(۳) أو يُطلقه حرا ذميا۔ لیکن دار الحرب واپس بھیج دینا بغیر مال کے جائز نہیں، لیکن یہ بات پہلے (حاشیہ میں) گذر چکی کہ بوقت =

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ حدیث باب میں ثمامہ بن اثال کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑ دیا۔

نیز امام شافعیؒ آیتِ قرآنیہ: "فإمّامنّابعدو إمّافداءً" سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

حضرات جمہوران دونوں دلائل کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حدیث باب اور آیتِ مذکورہ میں جو حکم مذکور ہے وہ منسوخ ہے، اور ناسخ "آیۃ السیف" ہے، جو جمہور کی دلیل ہے یعنی یہ آیت کریمہ: "فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم". کیونکہ اس بارے میں یہ آیت سب سے آخر میں نازل کی گئی ہے۔(۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب الأمان

عورت کے امان دینے کا حکم

"عن أم هانئ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد أجرنا مَن أجرتِ يا أم هانئ... الخ" (رواه البخاري)

حدیث باب اس مسئلہ میں صریح ہے کہ عورت امان دے سکتی ہے، نیز یہ کہ اس کے امان دیے ہوئے شخص کو قتل کرنا حرام ہے، یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔(۲)

البتہ مالکیہ میں سے دو حضرات عبدالملک بن ماجشون اور سحنون رحمہما اللہ نے جمہور سے ہٹ کر یہ کہا ہے کہ عورت کا امان دینا امام وقت کی اجازت پر موقوف ہے، اگر وہ اس کو نافذ کرے تو صحیح ہے، ورنہ

= ضرورت وحاجت حنفیہ کے نزدیک مال کے عوض میں چھوڑنا جائز ہے اور مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑنا بھی جائز ہے، لیکن بغیر کسی بدلے کے چھوڑ دینا جائز نہیں۔ واللہ اعلم (درس مسلم للأستاذ المحترم: ۳۳۵/۲)

(۱) درس مسلم ملخصاً: ۳۳۵/۲

(۲) انظر لتفصيل المذاهب الأربعة، المغني: ۱۹۵/۹

مردود، لیکن یہ قول شاذ ہے۔ والقول ماقاله الجمهور۔(۱)

غلام کے امان دینے کا حکم

"عن علی بن أبی طالبؓ وعبدالله بن عمروؓ عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: ذمة المسلمین واحدة یسعیٰ بهاأدناهم...الخ" (رواہ الترمذی)

حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی حربی کو مسلمانوں کی طرف سے امان دیا جاتا ہے تو یہ امان سب کی طرف سے ہوگا، خواہ امان دینے والا کم مرتبے کا شخص ہو یا طبقہ اشرافیہ کا، غلام ہو یا آزاد، مرد ہو یا عورت، اس کے بعد کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس امان کو توڑے اور جس کو امان دیا گیا ہے اس کو کسی قسم کا ضرر پہنچائے۔

یہ جو نقل کیا گیا یہ جمہور کا مسلک ہے کہ اگر غلام کسی کو امان دے تو وہ معتبر ہوگا۔ احناف میں سے امام محمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

جبکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ غلام کا امان اس وقت معتبر ہوگا جب اس کا مالک اس کو قتال کی اجازت بھی دے، مطلب یہ کہ عبد ماذون کا امان معتبر ہے، غیر ماذون یعنی مجور کا غیر معتبر۔

اب ان حضرات کے درمیان گویا کہ عبد مجور میں اختلاف ہے، عبد ماذون للقتال میں کوئی اختلاف نہیں۔(۲)

بچے کے امان دینے کا حکم

ابن المنذرؒ نے فرمایا ہے کہ صبی یعنی بچے کے امان کے غیر معتبر ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان کے اس کلام سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ حکم مطلق نہیں ہے، بلکہ مقید ہے، چنانچہ صبی مراہق اور ممیز وفہیم کا امان معتبر ہے۔

لیکن خود امام شافعیؒ صبی ممیز کے امان کو غیر معتبر سمجھتے ہیں، کالصبي الغیر الممیّز.

احناف کے نزدیک اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں صبی ممیز اگر مجور عن القتال

---

(۱) کشف الباری، کتاب الجزیة، ص: ۵۹۴

(۲) کشف الباری، کتاب الجزیة، ص: ۵۹۵

ہوتو اس کا امان غیر معتبر ہے، لیکن امام محمدؒ اس امان کی صحت کے قائل ہیں۔

اور اگر صبی ممیز ماذون للقتال ہوتو سب کے نزدیک اس کا امان معتبر ومقبول ہے۔

امام مالکؒ کے شاگرد سحنونؒ مطلقاً صبی ممیز کے امان کے معتبر ہونے کے قائل ہیں، جبکہ ان کے دیگر تلامذہ اس کو امام کی اجازت سے مشروط کہتے ہیں۔

جب کہ امام احمدؒ سے اس سلسلے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک میں صحت کے قائل ہیں، دوسری میں عدم صحت کے۔(۱)

☆☆☆

باب الجزية

جزیہ کن کفار سے لیا جاتا ہے؟

" عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ......وليس على المسلمين جزية " (رواه الترمذي)

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں۔

پہلا مسئلہ

اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے؟

امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہے مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہوسکتی ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب سے لیا جائے گا لیکن مشرکین میں یہ تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب

(۱) راجع لهذا التفصيل ،كشف الباری : كتاب الجزية ، ص: ۵۹۶

سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے، تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں "جنگ" یا "اسلام"۔(۱)

دوسرا مسئلہ

اس پر اتفاق ہے کہ اہل جزیہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیہ ساقط ہو جائے گا

البتہ جس شخص پر جزیہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور ابن شبرمہؒ کے نزدیک ایسے شخص سے وہ واجب شدہ جزیہ وصول کیا جائے گا۔

جبکہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیہ نہیں لیا جائے گا۔

دلائلِ ائمہ

جمہور کا استدلال اس بارے میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے "ليس على المسلمين جزية".

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے "مَن أسلم فلاجزية عليه".

امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیہ نہیں لگایا جاسکتا لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیہ عائد نہ ہونا تو بدیہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت نہ تھی، لہٰذا حدیث باب کا اصل منشاء یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیہ عائد نہیں کیا جاسکتا۔(۲)

جزیہ کی مقدار کیا ہوگی؟

اہل ذمہ سے وصول کیے جانے والے جزیہ کی مقدار کیا ہوگی، اس میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔(۳)

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور ایک روایت میں امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ تین قسم کے لوگ ہوتے ہیں: غنی، متوسط اور فقیر، اغنیاء سے سالانہ اڑتالیس درہم وصول کیے جائیں گے (یا چار دینار)، ہر مہینے کے حساب سے یہ تین درہم بنتے ہیں، متوسطین سے چوبیس درہم (یا دو دینار)، یعنی فی مہینہ دو درہم۔ اور فقراء سے بارہ درہم (یا ایک دینار)، فی مہینہ ایک درہم۔

امام ثوریؒ، ابو عبیدؒ، ایک روایت میں امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ جزیہ کی کوئی خاص مقدار متعین

(۱) انظر لهذه المسئلة، تكملة فتح الملهم: ۲۰/۳، كتاب الجهاد والسير، مسئلة أخذ الجزية من غير أهل الكتاب.

(۲) راجع، درس ترمذی: ۳۸۳/۲، إنعام الباری: ۵۸۵/۷، وانظر للبسط، الدر المنضود: ۴۸/۳

(۳) راجع، المغنی لابن قدامة: ۲۶۷/۹، وإعلاء السنن: ۳۳۱/۱۲، وأوجز المسالك: ۲۰۳/۶

نہیں، امام کی رائے پر منحصر ہے کہ کم وصول کرے یا زیادہ۔

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ غنی اور فقیر دونوں سے ایک ہی دینار وصول کیا جائے گا۔ البتہ امام کو یہ اختیار ہے کہ مماکست کرے، یعنی جزیہ کی رقم بڑھانے کی کوشش کرے، یہاں تک کہ چار دیناران سے لے لیے جائیں۔

امام مالکؒ کا قول مختار یہ ہے کہ سونے والوں سے چار دینار اور چاندی والوں سے چالیس درہم لیے جائیں گے۔ اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو بقدر ضرورت کم کر دیا جائے گا۔

حنابلہ میں سے امام ابوبکرؒ کا مسلکِ مختار یہ ہے کہ جزیہ کی کم سے کم مقدار ایک دینار ہے، اکثر کی حد مقرر نہیں، امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی مروی ہے۔(۱)

☆☆☆

باب حکم الجاسوس

جاسوس کا حکم

"عن علیؓ یقول: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ......فإذا فيه: من حاطب بن أبي بلتعة إلى ناس من المشركين من أهل مكة.......فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا حاطب ما هذا؟......قال عمر: يارسول الله: دعني، أضرب عنق هذا المنافق، قال: إنه قد شهد بدراً...الخ" (رواه البخاري)

جاسوس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً کافر حربی، معاہد، ذمی، مسلمان اور مستأمن، ذیل میں ہم ہر ایک کا حکم بیان کریں گے۔

جاسوسِ حربی کا حکم

علامہ نوویؒ کہتے ہیں کہ کافر حربی جاسوس کو قتل کرنا بالاجماع جائز ہے۔(۲)

(۱) راجع لتفصيل أدلة هذه المسئلة، کشف الباری، کتاب الجزیۃ، ص: ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷

(۲) شرح النووی علی صحیح مسلم: ۳۰۲/۲

جاسوسِ ذمی کا حکم

معاہد اور ذمی اگر مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرے، تو اس میں اختلاف ہے۔

(۱)...... جمہور فقہاء کے نزدیک جاسوسی کرنے کی وجہ سے اس کا عہد ختم نہیں ہوگا۔

(۲)...... احناف وشوافع کہتے ہیں کہ یہ اگرچہ نقضِ عہد نہیں، لیکن حاکمِ وقت کو چاہئے کہ اسے سخت سزا دے اور قید میں رکھے، شوافع کہتے ہیں کہ اگر ذمی یا معاہد سے جاسوسی نہ کرنے کی شرط پر معاہدہ ہوا ہو، تو پھر یہ نقضِ عہد ہے اور اس کو قتل کرنا جائز ہے۔

(۳)...... امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ جاسوسی کی وجہ سے معاہد اور ذمی کا عہد باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا اس کو قتل کرنا جائز ہے۔(۱)

جاسوسِ مسلم کا حکم

اگر اہلِ اسلام کے خلاف جاسوسی کرنے والا مسلمان ہو تو احناف وشوافع اور جمہور فقہاء کے نزدیک اسے سزا (تعزیر) دی جائے گی، قتل کرنا جائز نہیں۔

پھر تعزیر میں ان حضرات نے تفصیل کی ہے۔

امام شافعیؒ روایتِ باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان جاسوس صاحب حیثیت ہو تو اسے معاف کر دیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ "یُعزّر ویُطال حبسه" اسے سزا دی جائے اور طویل عرصہ کے لئے قید میں رکھا جائے۔

امام مالکؒ فرتے ہیں "یجتهد فیه الإمام" "یعنی حاکمِ وقت اس کے بارے میں اجتہاد کرے" مطلب یہ ہے کہ اسے تعزیر اور قتل دونوں کا اختیار ہے۔ چاہے تو سزا دے کر چھوڑ دے یا پھر قتل کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کے نزدیک مسلمان جاسوس کا قتل جائز ہے۔(۲)

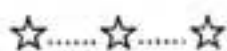
---

(۱) راجع، فتح الباری: ۲۰۷/۶، وإعلاء السنن: ۵۶/۱۳، وشرح النوویؒ علی صحیح مسلم: ۳۰۲/۲

(۲) انظر لهذا التفصيل، شرح النوویؒ علی صحیح مسلم: ۳۰۲/۲، وعمدة القاری: ۳۵۶/۶

جاسوسِ مستأمن کا حکم

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں(۱) کہ مستأمن کے ساتھ اگر معاہدہ کے وقت یہ شرط رکھی گئی کہ وہ مسلمانوں کی جاسوسی نہیں کرے گا، اس کے باوجود اگر اس نے جاسوسی کی، تو اسے قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں، بلکہ بہتر یہ ہے کہ اسے قتل کردیا جائے تاکہ دوسرون کے لئے نشانِ عبرت بنے۔(۲)

☆......☆......☆

(۱) راجع، إعلاء السنن: ۵۷/۱۲

(۲) هذا التفصيل كله ماخوذ من كشف البارى، كتاب الجهاد والسير، ص: ۲۷۸، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۳۸۸،۳۸۷،۳۸۳/۴

کتاب اللباس

ریشمی لباس کے استعمال کا حکم

"عن أنسؓ أن عبدالرحمن بن عوف والزبیربن العوام رضی الله عنهما شكيا القمل إلى النبي صلى الله عليه وسلم في غزاة لهمافرخص لهمافي قمص الحرير" (رواه الترمذي)

مردوں کے لئے ریشم کا استعمال عام حالات میں ائمہ اربعہ کے نزدیک بالاتفاق ناجائز ہے اور حالتِ اضطراری میں بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ بیماری اور جنگ وسفر وغیرہ میں حریر خالص کا استعمال مردوں کے لئے استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں حریر خالص کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں خالص ریشمی لباس کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔(۱)

دلائلِ فقہاء

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہما کو ریشمی قمیص استعمال کرنے کی اجازت دی تھی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ریشمی لباس کے استعمال کی ممانعت وارد ہوئی ہے، ترمذی کی روایت ہے " حُرم لباسُ الحرير والذهب على ذكور أمتي

(۱) راجع: إعلاء السنن: ۳۳۶/۱۷، وردالمحتار: ۲۲۷/۵۔

واحل لإناثهم".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کو یہ حضرات حالت اضطرار یا ان دو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہما کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں۔(۱)

ریشمی بچھونے کے استعمال کا حکم

" عن حذیفةؓ قال: نهانا النبي صلى الله عليه وسلم......وعن لُبس الحرير والديباج، وأن نجلس عليه "(رواه البخاري)

ریشم کو بچھونے، بستر اور تکیہ کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔

حضرات مالکیہ، شافعیہ اور صاحبینؒ کے نزدیک ناجائز ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشونؒ اور بعض شوافع کے نزدیک ریشمی بچھونے کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔(۲)

ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہیں جو وکیع عن مسعر عن راشد......" کے طریق سے مروی ہے " رأيتُ في مجلس ابن عباس مرفقةَ حرير " مرفقہ تکیہ کو کہتے ہیں۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ریشمی تکیہ پر ٹیک لگانا مروی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں۔

لیکن صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے جو بعض حنفی علماء نے لکھی ہے کہ یہ حدیث امام ابوحنیفہ تک پہنچی نہیں تھی، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ " إذا صحّ الحديث فهو مذهبي ". لہٰذا اس حدیث پر اگر عمل کیا جائے جیسا کہ صاحبین کا مسلک ہے تو اس سے امام صاحبؒ کے مسلک کے خلاف نہیں کہا جا سکتا۔(۳)

واللہ اعلم

---

(۱) کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۱۹۱، وانظر أيضاً، تكملة فتح الملهم: ۱۱۱/۴، كتاب اللباس والزينة، باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو نحوها.

(۲) فتح الباری: ۳۵۹/۱۰، وعمدة القاری: ۱۴/۲۲

(۳) ملخصاً من كشف الباری، كتاب اللباس، ص: ۱۹۶

سرخ رنگ کے کپڑے استعمال کرنے کا حکم

" عن البراء بن عازبؓ قال أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع......ونهانا عن لبس الحرير......والمياثر الحُمر " (رواه البخاري)

مردوں کے لئے سرخ رنگ کا کپڑا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں۔

بعض روایات سے جواز اور بعض سے عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔ روایات کے اس تعارض کی وجہ سے فقہاء کے اقوال بھی اس میں مختلف ہیں۔

چنانچہ بعض علماء نے اس کو مطلقاً جائز، بعضوں نے مطلقاً ناجائز کہا ہے، حضرات حنفیہ کے ہاں اس میں سات سے زیادہ اقوال ہیں، بعض کے نزدیک حرام، بعض کے نزدیک مباح، بعض کے نزدیک مستحب، بعض کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، لیکن ترجیح کراہت تنزیہی کے قول کو ہے۔(۱)

بہر حال یہ تفصیل گہرے سرخ رنگ کے کپڑے سے متعلق ہے، البتہ ہلکے سرخ رنگ کا کپڑا، یا ایسا کپڑا جس میں سرخ دھاریاں ہوں، بلا کراہت جائز ہے۔(۲)

عصفر میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم

" عن عليؓ قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس القسي والمعصفر " (رواه الترمذي)

" ثوب معصفر" عُصفُر سے رنگے ہوئے کپڑے کو کہتے ہیں، اور عصفر ایک خاص قسم کے زرد رنگ کا پودا ہے جس کو پانی میں ڈال کر کپڑے رنگے جاتے ہیں، اور اردو میں اس کو "کسم" کہتے ہیں۔

حدیث باب سے استدلال کر کے حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ مردوں کے لئے ثوب معصفر کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، ابن قدامہؒ نے حنابلہ کے ہاں بھی کراہت کا قول نقل کیا ہے۔

امام شافعیؒ کا قولِ مشہور اباحت کا ہے، لیکن امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ غالباً امام شافعیؒ تک نہی کی روایت نہیں پہنچی تھی، بیہقی نے کراہت کو راجح قرار دیا ہے۔

---

(۱) إمداد الفتاوى: ۱۲۵/۴

(۲) کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۲۰۸، وانظر أيضاً، تقریر ترمذی: ۳۳۵/۲، والدر المنضود: ۱۳۷/۶

امام مالکؒ سے مختلف روایات منقول ہیں لیکن مشہور یہ ہے کہ اگر اس کا رنگ زیادہ گہرا نہ ہو تو جائز ہے، البتہ کسم کا رنگ گہرا ہو تو ان کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔

یاد رہے کہ ائمہ کے نزدیک ثوب معصفر کی یہ ممانعت صرف مردوں کے لئے ہے، عورتوں کے لئے نہیں۔(۱)

زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم

" عن أنسؓ قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يتزعفر الرجل " (رواه البخاري)

زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے یا ناجائز؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے، البتہ کپڑوں میں استعمال کر سکتے ہیں، بدن میں نہیں۔

جمہور کے نزدیک اس کا استعمال مطلقاً ممنوع ہے، جسم میں بھی اور کپڑوں میں بھی، دونوں میں اس کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ حدیث باب میں مطلقاً ممانعت ہے " نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يتزعفر الرجل " (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمایا) تزعفر کے معنی زعفران میں رنگ کرنے کے آتے ہیں۔

حضرات مالکیہ مؤطا امام مالک کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں ہے " كان يلبس الثوب المصبوغ بالزعفران ". (یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہنتے تھے۔)

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ جمہور نے محرم کو مبیح پر ترجیح دیتے ہوئے نہی پر عمل کیا، اگرچہ اباحت کی روایات بھی ہیں۔(۲)

میتۃ کی کھال سے انتفاع کا حکم

" عن ابن عباسؓ يقول: ماتت شاة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهلها:

(۱) کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۲۰۶، والظر ایضا، الدر المنضود: ۱۲۹/۶

(۲) کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۲۰۵، والظر ایضا، کشف الباری، کتاب الزکاۃ، ص: ...

ألانزعتم جلد هائم دبغتموه فاستمتعتم به "(رواه الترمذي)

مرے ہوئے جانور کی کھال سے انتفاع جائز ہے یا نہیں؟اس بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول

پہلا قول جمہور علماء کا ہے ان کے نزدیک دباغت دینے کے بعد جانور کی کھال سے انتفاع جائز ہے۔

یہ حضرات ایک تو حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں،دوسرے وہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں،جس کے الفاظ ہیں" أیماإهاب دبغ فقدطهر ".یعنی جس کھال کو بھی دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔

البتہ حضرات حنفیہ نے اس سے انسان اور خنزیر کی کھال کو مستثنیٰ کیا ہے۔اور حضرات شافعیہ نے خنزیر کے ساتھ کلب کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے،کیونکہ کلب ان کے نزدیک نجس العین ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا آخری قول بھی اسی کے مطابق ہے۔

دوسرا قول

دوسرا قول یہ ہے کہ جلود میتہ سے دباغت سے پہلے اور دباغت کے بعد دونوں صورتوں میں انتفاع جائز ہے،ابن شہابؒ نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔

تیسرا قول

تیسرا قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے،ان کے نزدیک دباغت کے بعد بھی جلود سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

یہ حضرات حضرت عبداللہ بن عکیم لیثیؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں انہوں نے فرمایا کہ ہمارے پاس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خط آپ کی وفات سے چند دن قبل آیا،اس میں تھا" لاتنتفعوامن الميتة بإهاب ولاعصب ".

یہ حضرات ابوداؤد اور ترمذی کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں " إنه عليه السلام نهى

عن جلود السباع أن تفترش".

لیکن جمہور نے اس نہی کو انتفاع قبل الدباغ پر محمول کیا ہے کہ دباغت سے پہلے کھال سے انتفاع درست نہیں۔

لیکن جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا آخری قول جمہور کے مطابق ہے، انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کرلیا تھا۔(۱)

سونے کی انگوٹھی کا حکم

"عن عبداللہؓ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتماً من ذهب، وجعل فصّه ممايلي كفه، فاتخذه الناس، فرمیٰ به واتخذ خاتماً من ورقٍ أو فضةٍ "(رواه البخاري)

مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی کا استعمال ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک ناجائز اور حرام ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے، آپؐ نے فرمایا سونا اور ریشم میری امت کے مردوں کے لئے حرام ہیں، اگرچہ بعض علماء نے اس کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، تاہم ابن حزمؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کے نزدیک یہ حرام نہیں، بلکہ مباح ہے، بعض علماء نے اسے مکروہ تنزیہی کہا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرمت کا حکم نازل ہونے سے پہلے سونے کی انگوٹھی پہنی ہے۔(۲)

چاندی کی انگوٹھی کا حکم

"عن ابن عمرؓ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتماً من ذهبٍ أو فضةٍ ...إلخ "(رواه البخاري)

جمہور فقہاء کے نزدیک چاندی کی انگوٹھی کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ البتہ چاندی کی مقدار ایک مثقال سے کم ہونی چاہئے یعنی ساڑھے چار ماشہ سے زیادہ نہیں ہونی چاہئے، جیسا کہ ایک حدیث میں" ولا تُتِمَّه مثقالاً " کہہ کر اس کی تصریح کردی ہے۔

بعض علماء نے چاندی کی انگوٹھی عام لوگوں کے لئے مکروہ کہا ہے البتہ بادشاہ اور قاضی وغیرہ کے

(۱) کشف الباری، کتاب الذبائح والصيد، ص: ۲۹۹، وانظر أيضا، نفحات التنقيح: ۲۸۵/۲، وفتح الملهم: ۱۱۳/۳، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ.

(۲) کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۲۲۰

لئے بلا کراہت جائز ہے۔ یہ حضرات ابو ریحانہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے امام احمدؒ نے نقل کیا ہے " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الخاتم إلا لذي سلطان ".

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جہاں تک ابو ریحانہ کی روایت کا تعلق ہے تو اسے امام مالکؒ اور امام احمدؒ وغیرہ محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، اور اگر اسے صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو اس میں وارد نہی، کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی جو جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔(۱)

لوہے کی انگوٹھی کا حکم

یہ مسئلہ کتاب النکاح میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا ہے۔

انگوٹھی کونسے ہاتھ میں پہننا افضل ہے؟

اس بارے میں روایات مختلف وارد ہوئی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے یا بائیں ہاتھ میں؟

بعض علمائے محدثین اس میں ترجیح کی طرف مائل ہوئے ہیں چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ وغیرہ کی رائے یہی ہے کہ دائیں ہاتھ میں پہننے کی روایات راجح ہیں، بعض علماء نے اس طرح جمع کیا ہے کہ اکثر داہنے دست مبارک میں پہنتے تھے اور گاہے گاہے بائیں میں بھی پہن لیتے تھے۔

علماء کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ انگوٹھی کون سے ہاتھ میں پہننا افضل ہے؟

خود علمائے حنفیہ میں بھی اختلاف ہے بعض نے بائیں ہاتھ میں پہننے کو افضل بتایا ہے، اور بعض نے دونوں کو مساوی بتایا ہے۔ شامی نے یہی دو قول لکھے ہیں۔ ملا علی قاریؒ نے حنفیہ کا ایک قول دائیں کے افضل ہونے کا لکھا ہے لیکن مذہب کے لحاظ سے راجح وہی قول ہے جو علامہ شامیؒ کی تحقیق ہے۔

امام نوویؒ نے دونوں میں بلا کراہت جائز ہونے پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے۔ مالکیہ نے بائیں ہاتھ میں پہننے کو افضل بتایا ہے۔

الغرض احادیث سے بھی دونوں فعل ثابت ہیں اور علماء بھی ترجیح کے اعتبار سے دونوں طرف گئے ہیں۔ درمختار میں قہستانی سے نقل کیا ہے کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی کا پہننا روافض کا شعار ہو گیا ہے اس لئے اس

(۱) ملخصاً من كشف الباري، كتاب اللباس، ص: ۲۲۱

سے احتراز واجب ہے، صاحب درمختار لکھتے ہیں کہ ممکن ہے اس زمانہ میں روافض کا شعار ہو اب نہیں ہے۔

حضرت گنگوہیؒ سے کوکب دری میں نقل کیا گیا ہے کہ بائیں ہاتھ میں انگوٹھی چونکہ روافض کا شعار ہے اس لئے مکروہ ہے۔

حضرت سہارنفوریؒ نے بذل المجہود میں یہی تحریر فرمایا ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ روافض کے کفر میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن ان کے فاسق ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور فساق کے ساتھ تشبہ سے بھی احتراز ضروری ہے۔(۱)

مسئلہ تصویر

"عن جابرؓ قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصورة في البيت ونهى أن يصنع ذلك" (رواه الترمذي)

جمہور علماء اور فقہائے اسلام کے نزدیک جاندار کی تصویر حرام اور کبائر میں سے ہے، چاہے وہ سایہ دار مجسم کی شکل میں ہو یا اس کا سایہ نہ ہو۔

تصویر بنانا تو مطلقاً تمام صورتوں میں حرام ہے، اسی طرح گھر کی دیواروں، کپڑوں اور دوسرے اونچے مقامات پر تصویر رکھنا حرام ہے،...... البتہ ایسی جگہ جہاں آدمی بیٹھتا، چلتا یا لیٹتا ہے چونکہ یہ مواضعِ امتہان وتحقیر ہیں، اس لئے اکثر علماء نے ایسی صورت میں تصویر رکھنے کو حرام نہیں کہا ہے، حضرات حنفیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ابن قدامہؒ نے "المغنی" میں حنابلہ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

حضرات مالکیہ سے مختلف روایات ہیں، سایہ والی مجسم تصویر کی حرمت پر تو ان کا اتفاق ہے، جیسے بعض لوگوں کے مجسمے یادگار کے طور پر بنا دیے جاتے ہیں، ایسے مجسمے بالاتفاق حرام ہیں، البتہ کاغذ اور کپڑے وغیرہ کی تصویر جس کا سایہ نہیں ہوتا، اس میں ان کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے، ابن القاسم وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا، بعض نے اس کو حرام، لیکن اکثر مالکی علماء نے اس کو مکروہ کہا ہے۔

حاصلِ اختلاف

حاصل یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تصویر چاہے مجسم ہو یا غیر مجسم بہر صورت حرام ہے۔

(۱) خصائل نبوی شرح شمائل ترمذي، ص: ۵۸، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۲۰۰/۶، وكشف الباري، كتاب اللباس، ص: ۲۳۰

مالکیہ کے نزدیک مجسم تو حرام ہی ہے، البتہ غیر مجسم اکثر مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے، بعض کے نزدیک جائز ہے۔

حضرات مالکیہ صحیح مسلم میں زید بن خالد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ استثناء موجود ہے "إلا ما كان رقماً في ثوب". اس روایت میں اس تصویر کا استثناء کیا گیا ہے جو کسی کپڑے پر منقش ہو، یعنی تصاویر کی حرمت کے حکم سے کپڑے میں پائی جانے والی تصویر مستثنیٰ ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "رقماً في ثوب" سے مراد غیر جاندار کی تصویر مراد ہے، جاندار کی نہیں۔

خود جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں تصویر کا عدم جواز علی الاطلاق بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً حدیث باب۔(۱)

کیمرے کی تصویر کا حکم

جہاں تک کیمرے کی تصویر کا تعلق ہے تو اگر چہ مصر کے بعض علماء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ مصر کے ایک مفتی علامہ الشیخ محمد بخیت نے اس کے جواز پر ایک رسالہ تحریر کیا ہے جس کا نام ہے "الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي".

لیکن جمہور اہل فتاویٰ کا فتویٰ اس کے عدم جواز کا ہے۔ البتہ ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً شناختی کارڈ، پاسپورٹ وغیرہ کے لئے تصویر ایک ضرورت بن گئی ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ "سیر کبیر" میں فرماتے ہیں کہ اگر ایسے اسلحہ کی ضرورت پڑے جس میں تصویر ہے تو اسے استعمال کر سکتے ہیں، علامہ سرخسیؒ اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "لأن مواضع الضرورة مستثناة من الحرمة كما في تناول الميتة" (کیونکہ ضرورت کے مواقع حرمت سے مستثنیٰ ہوتے ہیں، مثلاً ضرورت کے وقت مردار جانور کھانے کی اجازت ہے)۔(۲)

---

(۱) کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۳۰۳، وتقریر ترمذی: ۲/۳۴۷، راجع لتفصيل هذه المسئلة، فقهي مقالات، للأستاذ المحترم شيخ الإسلام محمد تقي العثماني أدام الله إقبالهم: ۴/۱۰۶، وتكملة فتح الملهم له: ۴/۱۵۵، كتاب اللباس والزينة، مسئلة التصوير في الإسلام.

(۲) راجع، کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۳۰۷، و تقریر ترمذی: ۲/۳۴۹، راجع للتفصيل، فقهي مقالات، للأستاذ المحترم شيخ الإسلام المفتي محمد تقي العثماني دامت فيوضهم، ج: ۴، ص: ۱۲۳

ٹی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر کی تصویر کا حکم

جہاں تک ٹیلی ویژن، ویڈیو اور کمپیوٹر کی تصویر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں جمہور اہل فتاویٰ کا فتویٰ عدمِ جواز کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ٹی وی پر آنے والی تصویر کا وہی حکم ہے جو دوسری عام تصاویر کا ہے۔

البتہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ یہ تصویر کے حکم میں نہیں، بلکہ یہ عکس ہے جو شعاؤں اور لہروں کے ذریعہ جدید تکنیک سے محفوظ کر دیا جاتا ہے، لہٰذا اس پر تصویر کی وعیدیں جاری نہیں ہوں گی، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب ٹی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر، سی ڈیز میں آنے والی اور محفوظ کی جانے والی تصویر میں کوئی اور شرعی قباحت نہ ہو تو جمہور تو اس کے عدم جواز اور بعض علماء جواز کے قائل ہیں۔

لیکن اگر اس میں منکرات ہوں اور دوسری شرعی حدود کا خیال نہ رکھا گیا ہو تو وہ بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔(۱)

خضاب لگانے کا حکم

مہندی اور سرخ رنگ کا خضاب لگانا بالاتفاق مستحب ہے، البتہ سیاہ رنگ کے خضاب (۲) میں اختلاف ہے، تین مذاہب ہیں:

(۱)......حضرات حنفیہ کے نزدیک ضرورتِ شرعیہ کی وجہ سے سیاہ خضاب لگانا جائز ہے، مثلاً جہاد

---

(۱) راجع، کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۳۰۸، و تقریر ترمذی: ۳۵۱/۲، وانظر ایضاً، فقہی مقالات، للأستاذ المحترم شیخ الإسلام محمد تقي العثماني ادام الله بقائهم فینا، ج: ۳، ص: ۱۳۲

(۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خضاب کے بارے میں روایات مختلف ہیں:

"عن أبی رمثةؓ قال: أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم ...... وكان قد لطخ لحيته بالحناء" (رواه أبو داؤد)

"عن أنسؓ أنه سُئِل عن خضاب النبي صلى الله عليه وسلم فذكر أنه لم يخضب ...الخ" (رواه أبو داؤد)

ان دونوں حدیثوں میں آپؐ کے خضاب کے بارے میں نفیاً و اثباتاً تعارض ہے، اس کی کئی توجیہیں ہو سکتی ہیں:

(۱)......"خضب لحيته" یعنی "بعضها ولم يخضب أي كلها".

(۲)......اور یا یہ کہا جائے "قد خضب أي لحيته ولم يخضب أي رأسه".

(۳)......اور ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے "أنه خضب في وقت وترك في معظم الأوقات فأخبر كل بما رآه" - لہٰذا دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔

(۴)......اور ایک توجیہ ابن رسلان نے کی ہے کہ جہاں پر ہے "خضب" اس سے مراد ہے لحیہ یا راس، اور جہاں پر ہے "لم يخضب" اس سے مراد ہے یدین اور رجلین۔ (الدر المنضود: ۱۸۹/۶)

میں دشمنوں پر رعب ڈالنے کے لئے کوئی بوڑھا مجاہد سیاہ خضاب لگاتا ہے یا بوڑھا شوہر جوان بیوی کے اطمینان کے لئے سیاہ خضاب لگاتا ہے تو یہ بلا کراہت جائز ہے، البتہ عام حالات میں ضرورتِ شرعیہ کے بغیر سیاہ خضاب لگانا مکروہ ہے۔

حنفیہ میں سے بعض علماء نے سیاہ خضاب لگانے کو مطلقاً جائز کہا ہے، چاہے ضرورت ہو یا نہ ہو۔

(۲)......شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں سیاہ خضاب کے متعلق دو قول ہیں تحریم کا اور کراہت تنزیہی کا، امام نوویؒ نے تحریم کے قول کو صحیح کہا ہے۔ جبکہ حنابلہ کی مشہور روایت کراہت کی ہے۔

(۳)......امام مالکؒ سے ابن وہبؒ نے نقل کیا ہے، وہ فرماتے تھے " لم أسمع في صبغ الشعرة بالسواد نهياً معلوماً ".

حاصل یہ کہ جہاد وغیرہ ضرورت شرعیہ کی وجہ سے سیاہ خضاب کا استعمال بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے اور دھوکہ دینے کے لئے بالاتفاق ممنوع ہے اور عام زینت کے لئے لگانے میں جمہور کے نزدیک کراہت ہے اور بعضوں نے جائز کہا ہے۔

دلائلِ فقہاء

مانعین صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت صدیق اکبرؓ کے والد ابوقحافہ لائے گئے، ان کے بال بالکل سفید تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" غيروا هذا بشيء، واجتنبوا السواد ".

اس روایت کی بنیاد پر جمہور سیاہ خضاب کو مکروہ تحریمی یا تنزیہی کہتے ہیں۔

جو حضرات اسے جائز کہتے ہیں وہ صحابہ اور تابعین کے آثار سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہم سے سیاہ خضاب لگانا منقول ہے۔

مجوزین حضرات حدیثِ نہی کو خداع اور دھوکے والی صورت پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن نہی کی احادیث چونکہ مطلق ہیں، اس لئے انہیں مخصوص صورت پر محمول کرنا خلافِ ظاہر ہے۔

مانعین ذکر کردہ آثار کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں سواد سے خالص سواد مراد نہیں، بلکہ سرخ رنگ کی آمیزش بھی اس کے ساتھ تھی۔

بہر حال یہ تفصیل تو سیاہ خضاب کے متعلق ہے، مہندی اور سرخ خضاب لگانا مستحب اور مسنون ہے۔(۱)

بالوں کے ساتھ دوسرے بال جوڑنے کا حکم

"عن ابن عمرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة ...الخ" (رواه الترمذي)

حضرات فقہاء کے نزدیک بالوں کے ساتھ کوئی چیز جوڑنے کی تفصیل میں اختلاف ہے۔

(۱)......بعض حضرات نے مطلقاً وصل کو ممنوع قرار دیا ہے، چاہے آدمی کے بال ہوں یا غیر آدمی کے یا کوئی ریشم اور کپڑے کے دھاگے ہوں، بالوں کے ساتھ اس طرح کی کوئی چیز جوڑنا مطلقاً ممنوع ہے۔ حضرات مالکیہ اور اکثر شوافع نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔

(۲)......انسان کے بال جوڑنا تو مطلقاً ممنوع ہے، اسی طرح انسان کے علاوہ کسی اور چیز کے نجس بال جوڑنا بھی جائز نہیں، جیسے مردار جانور کے بال ہوتے ہیں البتہ انسان کے علاوہ دوسرے پاک بال جوڑنا جائز ہے۔ یہ حضرات حنفیہ اور حنابلہ اور بعض شوافع کا مسلک ہے۔

(۳)......تیسرا قول یہ ہے کہ بالوں کے ساتھ بالوں کو جوڑنا ممنوع ہے اور بالوں کے علاوہ ایسی چیز جوڑنا بھی ممنوع ہے جس پر بال کا گمان ہونے لگے لیکن اگر اس طرح کا کوئی التباس نہیں ہوتا ہو تو پھر جائز ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس قول کو ترجیح دی ہے۔(۲)

---

(۱) کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۲۵۷ وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۶/۱۸۷

(۲) کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۲۸۱، وکتاب النکاح، ص: ۳۵۳، وانظر أيضاً، الدر المنضود على سنن أبي داؤد: ۶/۱۷۷

كتاب الأطعمة

خرگوش کا شرعی حکم

" عن هشام بن يزيد قال سمعت أنساً يقول: أنفجنا أرنباً...... فأخذتها فأتيت بها أبا طلحة فذبحها بمروة فبعث معي بفخذها أو بوركها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأكله فقلت: أكله، قال: قبله " (رواه الترمذي)

خرگوش کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک خرگوش حلال ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حضرت عمرو بن العاصؓ، ابن ابی لیلیٰؒ اور حضرت عکرمہؒ سے کراہت منقول ہے، یہ حضرات خزیمہ بن جزء کی روایت سے استدلال کرتے ہیں " قلت يارسول الله ماتقول في الأرنب؟ قال: لا آكله ولا أحرمه، قلت: فإني آكل مالا تحرمه، ولِمَ تحرم يارسول الله؟ قال: نبئت أنها تدمى ".

اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش کے متعلق فرمایا کہ میں اسے نہ کھاتا ہوں اور نہ حرام کردیتا ہوں، کیونکہ مجھے اس کے بارے میں بتلایا گیا کہ اسے حیض آتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے اور ثابت ہونے کی صورت میں یہ کراہت، طبعی کراہت پر محمول ہوگی۔(۱)

ضب (گوہ و کفتار) کا شرعی حکم

" عن ابن عمرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئِل عن أكل الضب فقال: لا آكله

(۱) كشف الباري، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۳۰۳، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۳۷/٦، وتكملة فتح الملهم: ۵۳٦/۳، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الأرنب.

ولا أحرمه " (رواه الترمذي)

''ضب'' یعنی گوہ وگفتار کھانے کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک '' ضب '' کا گوشت مباح ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ظاہریہ کا مسلک یہی ہے۔

حضرات فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک گوہ حرام ہے، یہ مسلک امام اعمشؒ، زید بن وہبؒ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ضب کا گوشت مکروہ ہے۔ امام طحاویؒ نے مکروہ تنزیہی فرمایا اور ''بنایہ'' میں علامہ عینیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ تحریمی ہے۔

دلائلِ فقہاء

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''ضب'' حلال ہے۔

حرمت کے قائلین ابوداؤد میں عبدالرحمٰن بن شبلؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل الضب ".

علامہ بیہقیؒ نے اس حدیث کو اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ اسماعیل بن عیاش کی شامیین سے روایات مقبول ہیں اور یہ حدیث وہ شامیین سے روایت کرتے ہیں، اس کے علاوہ ابن عساکر نے اس روایت کو حضرت عائشہؓ کے طریق سے بھی نقل کیا ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

اسی طرح امام محمدؒ نے ''کتاب الآثار'' میں حضرت عائشہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ ان کو کسی نے '' ضب'' ہدیہ میں دیا، انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کھانے کے متعلق پوچھا تو آپ ؐ نے انہیں منع فرمایا۔ اتنے میں ایک سائل آیا، حضرت عائشہؓ نے اسے وہی '' ضب '' کھلانا چاہا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " أتطعمينه مالا تأكلين " . جو خود نہیں کھا رہی، وہ اسے کھلا رہی ہو۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں:" وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفةؒ ".(۱)

(۱) كشف الباري، كتاب الأطعمة، ص: ۹۲، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۳۸/۶، ودرس مسلم: ۳۳۸/۲، وتكملة

ضبع (بجو) کھانے کا حکم

" عن ابن أبي عمار قال: قلت لجابر: الضبع، أصيدهي ؟قال: نعم، قال: قلت: آكلها ؟ قال: نعم، قال: قلت: أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟قال: نعم " (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ "ضبع" (بجو) کا کھانا حلال ہے یا حرام؟

حضرات شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ ضبع حلال ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ضبع حرام ہے۔

دلائلِ ائمہ

حضرات شافعیہ اور حنابلہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "ضبع" (بجو) حلال ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں " كل ذي ناب من السباع " کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں ضبع بھی داخل ہے۔ مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے " قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذى مخلب من السباع وعن كل ذى مخلب من الطير".

نیز ان کا ایک استدلال ترمذی ہی میں حضرت خزیمہ بن جزء کی روایت سے ہے: " قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضبع قال: أو يأكل الضبع أحد".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی حدیث ابوداؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ " عن جابر بن عبد الله قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع، فقال: هو صيد، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم " .

اس حدیث سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبع کے صید اور شکار ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بناء پر تسامحاً أكل والا حصہ بڑھا دیا۔(۱)

گھوڑے کے گوشت کا شرعی حکم

" عن جابرؓ قال: أطعمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الخيل ونهانا عن

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱۰۵/۳ ، وانظر أيضاً ، الدر المنضود على سنن أبي داؤد: ۳۱/۶

لحوم الحمر "(رواه الترمذي)

گھوڑے کے گوشت کھانے کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، حنفیہ میں سے صاحبینؒ اور جمہور علماء کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھانا بلاکراہت جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام اعظمؒ اور امام مالکؒ سے مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں۔(۱)

دلائلِ فقہاء

جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

اسی طرح حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں" إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهىٰ يوم الخيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل ".

امام ابوحنیفہؒ ابوداؤد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں " نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير ".

جہاں تک جمہور کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ محرّم اور مبیح کے تعارض کے وقت محرّم کو ترجیح ہوتی ہے۔(۲)

گدھے کے گوشت کا حکم

" عن جابرؓ قال: أطعمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الخيل ونهانا عن لحوم الحمر "(رواه الترمذي)

حمر وحشیہ بالاتفاق حلال ہیں، البتہ حمر انسیہ یعنی گدھوں کے گوشت کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک گدھوں کا گوشت حرام ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

(۱) راجع، شرح المهذب: ۴/۹، وأوجز المسالك: ۱۸۰/۹

(۲) كشف الباری، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۲۹۱، وكذا في كشف الباری، كتاب المغازی، ص: ۴۳۲، ودرس مسلم: ۴۴۶/۲، وتكملة فتح الملهم: ۵۲۳/۳، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة أكل لحم الخيل.

امام مالکؒ سے تین روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری مطلقاً جواز کی اور تیسری کراہت کی، (۱) حضرت ابن عباسؓ سے بھی جواز منقول ہے۔

جو حضرات اسے جائز کہتے ہیں، وہ ابوداؤد کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غالب بن ابجر سے فرمایا "أطعِم أهلك من سمين حمرك، فإنما حرمتها من أجل جوال القرية، يعني الجلالة" یعنی آپ اپنے گھر والوں کو گدھوں کا گوشت کھلا سکتے ہیں، میں نے تو گندگی کھانے کی وجہ سے انہیں حرام قرار دیا تھا۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ اور امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے اور اس کا متن احادیث صحیحہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے شاذ ہے۔ (۲)

درندوں کے گوشت کھانے کا حکم

"عن أبي هريرةؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرّم يوم خيبر كل ذي ناب من السباع ... الخ" (رواه الترمذي)

اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر کچلیوں والے درندوں کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ نہی تحریم پر محمول ہے، چنانچہ کچلیوں والے درندوں (شیر چیتا وغیرہ) کا گوشت حرام ہے، اسی طرح چونچ سے شکار کرنے والے جانور (شاہین، کرگس وغیرہ) بھی حرام ہے، کیونکہ مسلم کی روایت میں ہے "نهىٰ عن كل ذي ناب من السباع وعن كل ذي مخلب من الطير".

امام مالکؒ کی مشہور روایت میں کچلیوں والے درندے مکروہ ہیں، حرام نہیں، وہ قرآن کریم کی آیت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں "قل لآ أجد في مآ أوحيَ إليّ محرمًا على طاعم يطعمه إلاأن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير". وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں جن جانوروں کو حرام قرار دیا ہے، ان میں کچلیوں والے درندے شامل نہیں ہیں۔ (۳)

---

(۱) فتح الباري: ۸۱۸/۹

(۲) كشف الباري، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۲۹۳، وكتاب المغازي، ص: ۳۱۹، وانظر أيضاً، الدر المنضود: ۴۳/۶

(۳) فتح الباري: ۸۲۰/۹

جمہور فرماتے ہیں کہ یہ آیت مکی ہے اور حدیثِ باب ہجرت کے بعد کی ہے، آیت کا حکم نزول کے وقت سے متعلق ہے کہ جن جانوروں کی حرمت آیت میں بیان نہیں کی گئی، وہ حلال ہیں، تاہم مستقبل میں تحریم کی نفی اس میں نہیں ہے۔ (۱)

جلالہ کا شرعی حکم

"عن ابن عمرؓ قال نهیٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الجلالة والبانها" (رواه الترمذي)

جلالہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کا غالب چارہ پاخانہ اور گندگی ہو کہ اس کے گوشت دودھ پسینہ وغیرہ میں نجاست کا اثر معلوم ہونے لگے، حتی کہ اس سے بدبو محسوس ہوتی ہو۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جلالہ جانور کا گوشت، دودھ وغیرہ استعمال کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے اکثر شافعیہ سے مطلقاً کراہت تنزیہ کا قول نقل کیا ہے۔

لیکن جمہور علماء احناف اور شافعیہ کی ایک جماعت نے کراہت تحریم کا قول فرمایا ہے یہی حنابلہ کا قول ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام مالکؒ بطور استدلال فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے وہ اصالۃً تو جائز ہی رہیں گے، البتہ حدیث میں ممانعت وارده طبعی گھن کی بناء پر ہے۔

اسی طرح حضرات شوافع نے بھی فرمایا کہ اصالۃً تو جواز ہی ہے اور نجاست کھانے کی بناء پر قدرے کراہت اس میں پیدا ہو جائے گی۔

حضرات جمہور نے کراہت تحریم پر حدیث باب سے استدلال کیا ہے جس سے صراحۃً جلالہ جانور کے استعمال کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

جہاں تک مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے جن جانوروں کو حرام قرار دیا ہے ان کے نجس ہونے کی بناء پر ہے، اب جلالہ جانور جس میں نجاست اس قدر اثر کر گئی ہو کہ وہ سراپا نجاست ہو گیا ہے تو وہ کس طرح جائز ہو گا، البتہ وہ جانور جن کی حرمت نصوصِ قطعیہ سے ثابت ہے وہ

(۱) والتفصيل في كشف الباري، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۲۹۶

حرام کہلائیں گے اور جلالہ کی حرمت اثرِ نجاست کی بناء پر ہے اور نصوص بھی ظنیہ ہیں کہ اخبارِ آحاد ہیں اس کی بناء پر حرمت لغیرہ ہوگی، لہٰذا اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا جائے گا۔(۱)

کفار کے برتنوں کو استعمال کرنے کا حکم

"عن أبي ثعلبة الخشنيؓ قال: قلتُ: يانبي الله! إنابأرض قوم أهل الكتاب، أفنأكل في آنيتهم؟ ...... قال: أماماذكرتَ من أهل الكتاب: فإن وجدتم غيرها فلاتأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها وكُلوا فيها" (رواه البخاري)

مشرکین اور کفار کے برتنوں کے استعمال کا حکم یہ ہے کہ اگر ان میں نجاست کے ہونے کا یقین ہو تو ایسی صورت میں بغیر دھوئے ان کا استعمال جائز نہیں، حرام ہے، ہاں اگر دھو لیے گئے تو پھر ان کا استعمال جائز ہے۔

اور اگر ان میں نجاست نہیں ہے تو ایسی صورت میں بغیر دھوئے ان کا استعمال مکروہ ہے، حرام نہیں، اور دھونے کے بعد ان کا استعمال بلا کراہت جائز ہے، چاہے اور برتن ملیں یا نہ ملیں۔

علامہ ابن حزمؒ اور ظاہریہ نے حدیث باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ مشرکین اور کفار کے برتنوں کا استعمال دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرے برتن نہ ہوں اور دوسری شرط یہ ہے کہ انہیں دھویا جائے۔

ایک تعارض اور اس کا حل

حدیث باب کے الفاظ " فإن وجدتم غير آنيتهم فلاتأكلوا فيها " سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے برتن میسر ہوں تو اہل کتاب کے برتن استعمال نہیں کرنے چاہئیں، جبکہ فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، بظاہر دونوں میں تعارض ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ حدیث باب میں مذکورہ سوال ان برتنوں کے متعلق تھا جن میں نجاست ہوتی تھی، چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں تصریح ہے:" إنا نجاور أهل الكتاب، وهم يطبخون في قدورهم الخنزير، ويشربون في آنيتهم الخمر " ...... اور ظاہر ہے کہ خنزیر اور خمر دونوں نجس ہیں، ایسے برتنوں کا استعمال دھوئے بغیر ناجائز اور حرام ہیں اور اگر دوسرے برتن موجود ہوں تو

(۱) دروس ترمذی ملخصاً: ۱/۱۳۶

ان کا استعمال دھونے کے باوجود مکروہ ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں نہی تنزیہی ہے جو جواز کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے، لہٰذا فقہاء کے فتویٰ اور حدیث کے ظاہر مفہوم دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ (۱)

موت الفارة فی السمن کا مسئلہ

"عن میمونة أن فارة وقعت في سمن فماتت فسئل عنها النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ألقوها وما حولها فكلوه" (رواه الترمذي)

گھی کے اندر اگر چوہا وغیرہ گر جائے تو اگر وہ جما ہوا نہیں ہے، مائع اور پگھلا ہوا ہے تو ایسی صورت میں اکثر علماء کے نزدیک وہ گھی نجس ہو جائے گا، اس کا کھانا درست نہیں اور اگر جامد ہے تو چوہے کو نکالنے کے بعد اس کے ارد گرد گھی کو نکال دیا جائے باقی کو استعمال کیا جاسکتا ہے، شیرے اور شہد وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، حدیث باب میں سمن جامد کا حکم بیان کیا گیا ہے، چنانچہ ابن العربیؒ نے " وما حولها " سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے "سمن جامد" مراد ہے کیونکہ "ماحول" سمن جامد ہی میں متعین کیا جاسکتا ہے، سمن مائع میں ماحول کی تعیین نہیں کی جاسکتی۔

البتہ بعض حضرات سمن جامد اور مائع میں فرق نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں مطلقاً " ألقوها وما حولها، فكلوه " فرمایا ہے، لہٰذا سمن مائع بھی "ماحول" کو نکالنے سے پاک ہو جائے گا۔ (۲)

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ حدیث باب میں سمن جامد ہی کا حکم بیان کیا گیا ہے اور اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، جس میں تصریح آگئی ہے چنانچہ اس میں ہے " إذا وقعت الفارة في السمن، فإن كان جامداً فالقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه ". (۳)

جس گھی میں نجاست گر جائے اس سے انتفاع کا حکم

سمن مائع (پگھلے ہوئے گھی) میں اگر چوہا گر جائے تو وہ جمہور کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے لیکن

---

(۱) كشف الباري، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۲۲۸، معزيا إلى فتح الباري: ۹/ ۷۵۶، وانظر أيضا، تكملة فتح الملهم: ۳/ ۴۹۶، كتاب الصيد والذبائح، مسألة الأكل في آنية المشركين.

(۲) راجع، فتح الباري: ۹/ ۳۳۵، وعمدة القاري: ۲۱/ ۱۳۸

(۳) راجع للتفصيل، كشف الباري، كتاب الذبائح والصيد، ص: ۳۰۶، ودروس ترمذی: ۱/ ۷۸

اس میں اختلاف ہے کہ اس گھی سے کوئی اور فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

(۱)-امام احمدؒ کے نزدیک ایسے گھی سے مطلقاً کسی قسم کا فائدہ حاصل کرنا درست نہیں، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں صراحت ہے" وإن كان مائعاً فلاتقربوه " ۔(۱)

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ اس سے" فلاتقربوه للأكل " مراد ہے، کھانے سے ممانعت ہے، انتفاع سے نہیں۔

(۲)-امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صابون وغیرہ میں تو اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے لیکن اس کی بیع درست نہیں، کیونکہ بعض روایات میں ہے" إن الله تعالىٰ إذاحرم أكل شيء ،حرم ثمنه " جس چیز کا کھانا حرام ہے، اس کا ثمن بھی حرام ہے اور چونکہ ایسے گھی کا استعمال صحیح نہیں لہٰذا اس کی بیع بھی درست نہیں۔

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں، کہ اس حدیث میں نجس لعینہ کا حکم بیان کیا گیا ہے اور مذکورہ گھی نجس لعینہ نہیں۔

(۳)-حضرات حنفیہ کے نزدیک کھانے کے علاوہ اس قسم کے گھی سے ہر طرح کا انتفاع جائز ہے، کیونکہ بعض روایات میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں:" وإن كان السمن مائعاً انتفعوا به، ولا تأكلوه " اور ایک روایت میں اس تیل کے متعلق آیا ہے جس میں چوہا گرا ہو" فاستصبحوا به وادّهنوا به "، "استصباح" چراغ جلانے کو کہتے ہیں، یعنی ایسے گھی اور تیل سے چراغ وغیرہ روشن کرنا صحیح ہے۔(۲)

دودو کھجور ملا کر کھانے کا حکم

"عن ابن عمرؓ قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرن بين التمرتين حتى يستأذن صاحبه" (رواه الترمذي)

دودو کھجوریں ملا کر کھانے میں اختلاف ہے۔

ظاہر یہ کے نزدیک دودو کھجوریں ملا کر کھانا ناجائز ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ مکروہ ہے۔

---

(۱)" إذاوقعت الفارة في السمن،فإن كان جامداً فألقوها وماحولها،وإن كان مائعاً فلاتقربوه ".

(۲) کشف الباری ، کتاب الذبائح والصيد ،ص:۳۰۹ منسوبا إلى فتح الباری : ۸۳۶/۹ ، وعمدة القاری : ۱۳۸/۲۱

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس میں تفصیل ہے، اگر کھجوریں کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں اور ایک ساتھ کھانے کے لئے بیٹھے ہوں تو ان کی اجازت کے بغیر دو ایک ساتھ کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ اجازت ملنے کی صورت میں کوئی مضائقہ نہیں، چاہے صراحۃً اجازت مل جائے یا دلالۃً، چونکہ ان میں سب کا برابر حق ہے، اب اگر کوئی دو دو اٹھا کر کھائے گا تو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ وصول کرنے والا ہوگا جس کا وہ اجازت کے بغیر مستحق نہیں۔(۱)

البتہ اگر مشترکہ کھجوریں نہیں، ذاتی ہیں تو ان سے اپنی مرضی کے مطابق دو دو کھا سکتا ہے کہ اس صورت میں ذکر کردہ علت نہیں پائی جاتی۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت جابرؓ سے منقول ہے کہ دو دو کھجوریں ملا کر کھانا اس لئے مکروہ ہے کہ اس میں حرص وہوس کا شائبہ پایا جاتا ہے۔

اگر یہ علت مانی جائے تو پھر مطلقاً دو دو کھجوریں ملا کر کھانا مکروہ ہونا چاہئے، چاہے وہ مشترکہ ہوں، یا ذاتی۔

امام محمدؒ اور دوسرے کئی اہل علم کی رائے یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں دو دو کھجوریں ملا کر کھانے سے منع کیا گیا تھا، بعد میں اس کی اجازت دیدی گئی۔

حضرت بریدہؓ کی ایک مرفوع روایت بھی مسندِ بزار میں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" كنتُ نهيتُكم عن القِران في التمر، وإن الله وسع عليكم فاقرنوا "۔"میں نے پہلے تمہیں قران فی التمر سے منع کیا تھا، اس لئے کہ تنگدستی اور قلتِ مال کا زمانہ تھا، اب اللہ تعالیٰ نے وسعت عطا فرمادی ہے، اس لئے اب اس میں کوئی حرج نہیں"۔(۲)

کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنے کا حکم

" عن عمرو بن أبي سلمة أنه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده طعام قال: أدنُ يابنيّ فسمّ الله ...إلخ " (رواه الترمذي)

کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) شرح مسلم للنوويؒ: ۱۸۱/۲

(۲) كشف الباري، كتاب الأطعمة، ص: ۱۳۸، وانظر أيضا، دروس ترمذی: ۱۱۲/۱

ظاہریہ کے نزدیک کھانے کی ابتداء میں " بســـم اللہ " پڑھنا واجب ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

یہ حضرات حدیث باب میں " سمّ اللہ " سے استدلال کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ امر وجوب کے لئے ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک کھانے کے وقت "بسم اللہ" پڑھنا مستحب ہے، ان کے نزدیک حدیث باب میں مذکور امر استحباب کے لئے ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کئی آدمی ایک دسترخوان پر بیٹھیں تو سب لوگ بسم اللہ کہیں، جبکہ بعض علماء کے نزدیک جن میں امام شافعیؒ بھی شامل ہیں کہ ایک آدمی کا بسم اللہ کہہ لینا سب کے لئے کافی ہو جائے گا۔(۱)

☆......☆......☆

(۱) مختصر أمن كشف الباری، کتاب الأطعمة، ص: ۷۲

کتاب الأشربة

اشربہ کی قسمیں اور مذاہب ائمہ

۱...... ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام نشہ آور مشروبات، خمر یعنی شراب کے حکم میں ہیں، ان کا قلیل وکثیر استعمال مطلقاً حرام ہے، اور ان کے شارب اور پینے والے پر حد جاری ہوگی، خمر کی طرح ہر مسکر (نشہ آور) مشروب نجس ہے، اس کی خرید وفروخت جائز نہیں۔

۲...... امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اشربہ کی تین قسمیں ہیں:

قسمِ اول

قسم اول:- خمر ، یہ انگور کا کچا شیرہ ہوتا ہے، إذا اشتد وغلا وقذف بالزبد ۔یعنی جب زیادہ رکھنے یا اُبالنے کی وجہ سے اس میں شدت آجائے، وہ اُبلنے لگے اور جھاگ پھینکنے لگے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا قلیل وکثیر استعمال مطلقاً حرام ہے، پینے والے پر حد جاری کی جائے گی، اگر چہ اس نے ایک قطرہ پیا ہو، یہ نجس العین ہے، اس کی بیع جائز نہیں اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے۔

قسمِ دوم

قسم دوم:- طلاء، نقیع التمر، نقیع الزبیب...... یہ تینوں اشربہ حرام ہیں۔

طلاء...... انگور کے شیرے کو کہتے ہیں جب اسے اتنا پکایا جائے کہ وہ دو ثلث سے کم چلا جائے۔

نقیع التمر ...... کھجور کا کچا شیرہ...... اور...... نقیع الزبیب ...... اس پانی کو کہتے ہیں جس میں زبیب یعنی کشمش ڈال دی جائے اور زیادہ دیر رہنے کی وجہ سے اس میں شدت اور اُبال پیدا ہو جائے۔

یہ تینوں اشربہ بھی خمر کے حکم میں ہیں، نجس ہیں اور ان کا قلیل وکثیر استعمال حرام ہیں۔

البتہ ان کے پینے والے پر شیخین کے نزدیک نشہ آور مقدار پینے کے بعد حد جاری کی جائے گی، کیونکہ ان اشربہ کا خمر ہونا ظنی ہے اور حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، ان کا مستحل (حلال سمجھنے والا) کافر نہیں ہوگا جبکہ خمر کا مستحل کافر ہے۔ البتہ اس کے علاوہ باقی اکثر احکام میں یہ خمر کے حکم میں ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان تینوں مشروبات کی بیع جائز ہے، صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

قسمِ سوم

قسمِ سوم: خمر، طلاء، نقيع التمر، نقيع الزبيب...... ان چار اشربہ کے علاوہ باقی اشربہ نبیذ وغیرہ ہیں۔

ان میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قلیل مقدار کا استعمال جو نشہ آور نہ ہو جائز ہے بشرطیکہ وہ تعیش کے لئے نہ ہو بلکہ تقوي في العبادة کی نیت سے ہو، اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

حاصلِ کلام

حاصلِ کلام یہ کہ امام صاحبؒ اور جمہور کے درمیان دو چیزوں میں اختلاف ہے، ایک اشربہ ثلاثہ میں کہ ان کے نزدیک یہ خمر تو ہیں لیکن ان کا خمر ہونا ظنی ہے، لہٰذا ان کے شارب پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ جبکہ جمہور کے نزدیک ان کا خمر ہونا ظنی نہیں، لہٰذا شارب پر حد جاری کی جائے گی۔

دوسرا اختلاف اشربہ اربعہ کے علاوہ باقی اشربہ مسکرہ کی غیر نشہ آور قلیل مقدار میں ہے۔ مثلاً نبیذ وغیرہ، امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی قلیل مقدار کا استعمال جائز ہے، جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔

دلائلِ امام اعظمؒ

(۱)...... امام اعظم ابوحنیفہؒ کا پہلا استدلال لغت سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اہل لغت خمر کا اطلاق انگور کے شیرے پر کرتے ہیں، باقی پھلوں کے شیرے پر خمر کا اطلاق لغت میں نہیں، چنانچہ لسان العرب میں ہے "الخمر إنما هي من العنب دون سائر الأشياء"۔

(۲)...... مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے " أما الخمر فحرام لا سبيل إليها، وأما ما سواها من الأشربة فكل مسكر حرام ".

(۳)......اور طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے "حرمت الخمر لعينها، والسكر من كل شراب".

(۴)......اسی طرح حضرت فاروق اعظمؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس نبیذ سے تھوڑا چکھا جو نشہ آور تھی، اگر قلیل حرام ہوتا تو وہ کبھی نہ چکھتے۔

مذکورہ بالا دلائل سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ خمر صرف انگور کی ہوتی ہے اور دوسری یہ کہ اشربہ اربعہ کے علاوہ باقی مشروبات میں غیر مسکر مقدار کا استعمال جائز ہے۔

دلائلِ جمہور

(۱)......ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے "إن من العنب خمراً، وإن من التمر خمراً، وإن من العسل خمراً، وإن من البُر خمراً، وإن من الشعير خمراً"۔

(۲)......نسائی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "ما أسكر كثيره فقليله حرام".

(۲)......اسی طرح ابوداؤد میں روایت ہے "كل مسكر خمر، و كل مسكر حرام".

ان احادیث سے جمہور استدلال کر کے فرماتے ہیں کہ خمر صرف انگور کے شیرے کا نام نہیں، طلاء، نقيع الزبيب وغیرہ بھی خمر ہیں، اسی طرح انبذہ مسکرہ کا قلیل وکثیر استعمال بھی ناجائز ہے۔

دلائل جمہور کا جواب

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ عصیر عنب کے علاوہ باقی اشربہ پر خمر کا اطلاق مجازاً ہے، لغۃً اور حقیقتاً نہیں، کیونکہ لغت میں خمر صرف ماء عنب کو کہا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

اور "ما أسكر كثيره فقليله حرام" کو خمر پر محمول کیا جاتا ہے کہ خمر کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تاویل پر دل مطمئن نہیں ہوتا کیونکہ "ما" عام ہے جو خمر اور غیر خمر دونوں کو شامل ہے۔ حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ کے جو آثار ہیں وہ موقوف ہیں اور "ما أسكر كثيره فقليله حرام" حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ باقی اشربہ مسکرہ پینے میں خمر کے حکم میں ہیں، لہٰذا شراب کی طرح ان کا قلیل وکثیر استعمال درست نہیں، تاہم ان کا تمام امور میں خمر کے حکم میں ہونا ان روایات سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

اسی وجہ سے کئی حنفی علماء نے حرمت کے حق میں جمہور کے مذہب کے مطابق فتویٰ دیا ہے کہ ان کا استعمال مطلقاً حرام ہے اور بیع اور حد کے حق میں امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔(۱)

خلیطین کا حکم

"عن جابر بن عبداللهؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن ينتبذ البسر والرطب جميعا" (رواه الترمذي)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منقا اور کھجور کو ملا کر نبیذ بنانے سے منع فرمایا تھا، کیونکہ اس طرح دونوں کو ملانے سے جلد نشہ پیدا ہو جاتا ہے، اس (خلیطین) کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱)...... ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلیطین ناجائز اور حرام ہے۔

(۲)...... خلیطین کے متعلق جو نہی وارد ہے، وہ نہی تنزیہی ہے، لہٰذا خلیطین جب تک مسکر نہ ہو، حرام نہیں، امام نوویؒ نے اسے امام شافعیؒ کا مذہب قرار دیا، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔

(۳)...... خلیطین میں کوئی حرج نہیں، بلا کراہت جائز ہے، بشرطیکہ مسکر نہ ہو، حضرات حنفیہ کا یہی مسلک ہے۔(۲)

دلائلِ فقہاء

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں خلیطین سے منع فرمایا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينبذله زبيب، فيلقىٰ فيه تمر، وتمر فيلقىٰ فيه الزبيب".

نیز امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے بھی خلیطین کا استعمال نقل کیا ہے۔

حدیث باب کو حنفیہ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث اور مذکورہ بالا اثر سے منسوخ قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء میں اس کی ممانعت تھی لیکن بعد میں اجازت دیدی گئی تھی۔(۳)

---

(۱) راجع للتفصيل المذكور، كشف الباري، كتاب الأشربة، ص: ۳۶۵، والتفصيل الجامع في تكملة فتح الملهم لشيخنا شيخ الإسلام المفتي محمدتقي العثماني أطال الله بقائهم بصحة وعافية: ۵۹۹/۳، كتاب الأشربة، اختلاف الفقهاء في أحكام الأشربة.

(۲) راجع، فتح الباري: ۸۵/۱۰، وعمدة القاري: ۱۸۳/۲۱، والأبواب والتراجم: ۹۶/۲

(۳) والتفصيل في كشف الباري، كتاب الأشربة، ص: ۴۰۳، وانظر أيضاً، درس مسلم: ۴۵۷/۲

تخلیل الخمر کا حکم

"عن أبي سعيدؓ قال: كان عندنا خمر ليتيم، فلما نزلت المائدة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه وقلت: إنه ليتيم قال: أهريقوه " (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ تخلیل الخمر یعنی شراب سے سرکہ بنانا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مذہب یہ ہے کہ تخلیل الخمر جائز نہیں، اور اگر کسی نے تخلیل کی تو وہ پاک نہ ہوگی، اور اس کا پینا حلال نہ ہوگا، اور اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی، البتہ اگر خمر میں کوئی چیز ڈالے بغیر اور آدمی کے کسی عمل کے بغیر وہ خود بخود "خل" یعنی سرکہ بن گئی، تو ان حضرات کے نزدیک یہ پاک اور حلال ہے اور اس کی بیع بھی جائز ہے۔

حنفیہ، امام اوزاعیؒ اور لیث بن سعدؒ کا مذہب اور ایک روایت امام مالکؒ کی، یہ ہے کہ تخلیل جائز ہے، البتہ تخلیل ہی کے لئے شراب خریدنا حنفیہ کے نزدیک بھی جائز نہیں، اور تخلیل اور تخلل (۱) دونوں صورتوں میں وہ سرکہ پاک اور حلال ہے۔

دلائلِ ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ اگر تخلیل جائز ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "سفک الخمر" یعنی شراب بہانے کا حکم نہ دیتے، تاکہ اضاعتِ مالِ مسلم لازم نہ آئے، جیسا کہ میتہ کی جلد سے دباغت کے بعد انتفاع کی ترغیب ایک حدیث میں ارشاد فرمائی۔

حنفیہ کی دلیل ترمذی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے " نعم الإدام الخل".

نیز نصب الرایہ میں حدیث مرفوع ہے " خير خلكم خلّ خمركم".

ان دونوں حدیثوں میں خل الخمر مطلق مذکور ہے، خواہ وہ تخلیل سے سرکہ بنا ہو یا خود بخود بن گیا ہو، دونوں صورتوں کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

نیز قیاس اور اُصول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ سرکہ جائز اور حلال ہو، اس لئے کہ انقلاب ماہیت کے بعد شئی کے اُحکام بدل جانے کے نظائر شریعت میں بہت ہیں، مثلاً روث وغیرہ جل جانے کے بعد جب رماد (راکھ) بن جائے، تو انقلابِ ماہیت کی وجہ سے بالاتفاق پاک ہے۔

(۱) تخلل کے معنی ہے شراب میں کوئی چیز ڈالے بغیر اور آدمی کے کسی عمل کے بغیر خود بخود سرکہ بن جانا۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل ابتدائی دور کی بات ہے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء یہ تھا کہ ایک مرتبہ شراب کی تشنیع اور برائی لوگوں کی دلوں میں اس طرح راسخ کر دی جائے کہ کسی کے دل میں اس کی طرف ادنیٰ میلان بھی باقی نہ رہے، یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور میں شراب کے برتنوں تک کو توڑ دینے کا حکم دیدیا گیا تھا، اس وجہ سے آپؐ نے اس کو بہادینے کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں جب شراب کی شناعت دلوں میں راسخ ہوگئی تو جہاں بہت سے احکام منسوخ ہوئے تو ان میں شراب بہادینے کا اور برتن توڑ دینے کا حکم بھی منسوخ ہوگیا، لہٰذا اب اس کو سرکہ بنا کر استعمال کرنے کی اجازت ہوگئی۔(۱)

مخصوص برتنوں میں نبیذ بنانے کا حکم

"عن سلمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني كنت نهيتكم عن الظروف وإن ظرفا لايحل شيئا ولايحرمه وكل مسكر حرام" (رواه الترمذي)

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ چار برتنوں (دباء، مزفت، حنتم اور نقیر (۲)) میں نبیذ بنانے سے ابتداءً منع کیا گیا تھا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بعد میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رخصت دی تھی، لیکن اختلاف اس میں ہے کہ سب برتنوں میں رخصت دی گئی ہے، یا بعض میں۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ دبا اور مزفت میں نہی باقی ہے اور باقی برتنوں میں نہی منسوخ ہوچکی

---

(۱) ملخصاً من درس مسلم: ۱۳۶/۲، وتقریر ترمذی: ۱۹۶/۱، راجع للتفصیل تکملة فتح الملهم: ۲۱۱/۳، كتاب الأشربة، باب تحريم تخليل الخمر.

(۲) "دبا" کدو کا گودا نکال کر جو برتن بنایا جاتا ہے اسے کہتے ہیں، اس میں چونکہ مسام کم ہوتے ہیں اس لئے مشروب کے اندر جلد نشہ پیدا ہو جاتا ہے۔

"مزفت" یعنی وہ برتن جس پر زِفت ملا گیا ہے، زفت ایک تارکول نما تیل ہوا کرتا تھا جسے جہازوں اور کشتیوں پر ملا جاتا تھا کہ پانی اندر داخل نہ ہو، زمانہ جاہلیت میں شراب کے برتنوں پر بھی اسے ملتے تھے، اس کی وجہ سے مشروب میں جلد نشہ پیدا ہوتا ہے۔

"حنتم" شراب کے گھڑے کو کہتے ہیں، یہ عموماً سبز رنگ کا ہوتا تھا، اس کا ترجمہ عموماً "الجرة الخضراء" سے کرتے ہیں یعنی سبز مٹکا یا خم۔

"نقیر" نقر سے ماخوذ ہے، جس کے معنی کھودنے کے ہیں، نقیر مفعول کے معنی میں ہے یعنی کھدی ہوئی چیز، درخت کھجور وغیرہ کی جڑ کو کھود کر اسے برتن بنا لیتے تھے، اسے نقر اور نقیر کہا جاتا ہے۔ (کشف الباری، کتاب الأشربة: ۳۷۸)

ہے، پھر اس نہی کے متعلق امام مالکؒ سے دو قول منقول ہیں، ایک تحریم کا اور دوسرا کراہت کا، لیکن ان کا راجح قول کراہت والا ہے۔

امام شافعیؒ بھی ان برتنوں میں انتباذ (نبیذ بنانے) کو مکروہ فرماتے ہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رخصت عامہ دی ہے، اس لئے ان کے نزدیک تمام برتنوں میں بلا کراہت نبیذ بنانا جائز ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان چار برتنوں کی نہی منسوخ ہو چکی ہے، جیسا کہ حدیث باب میں مذکور ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ وغیرہ حضرات ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں جر غیر مزفت کی رخصت ہے اور جر مزفت اور دبا کی ممانعت ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دبا اور مزفت تو علی حالھما ممنوع ہیں اور دوسرے برتنوں کی ممانعت ختم ہوگئی ہے اور ان کے استعمال کی اجازت دیدی گئی ہے۔ مثلاً: "عن علیؓ نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدباء والمزفت". (۱)

کھڑے ہو کر پانی پینے کا حکم

کھڑے ہو کر پانی پینے کے سلسلے میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ممانعت وارد ہے، اور بعض سے جواز ثابت ہوتا ہے۔

روایاتِ نہی

جن روایات میں نہی وارد ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱)...... صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی روایت ہے " إن النبي صلى الله عليه وسلم زجر عن الشرب قائماً ".

(۱)...... صحیح مسلم ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايشربنّ أحدكم قائماً، فمن نسي فليستقئ ".

(۲)...... امام ترمذیؒ نے جارود بن المعلی سے روایت نقل کی ہے " إن النبي صلى الله عليه

(۱) مختصراً من كشف الباري لشيخ الحديث مولانا سليم الله خان صاحب نوّر الله مرقده، كتاب الأشربة، ص: ۳۹۵

وسلم نهى عن الشرب قائماً".

روایاتِ جواز

اور جن روایات سے جواز ثابت ہوتا ہے، وہ یہ ہیں:

(۱)......ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے " كنانأكل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نمشي، ونشرب ونحن قيام".

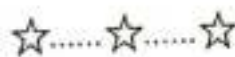
(۲)......نیز ترمذی ہی میں حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کے طریق سے روایت ہے، اس میں ہے" رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب قائماً وقاعداً ".

(۳) ......حضرات خلفائے راشدین اور دوسرے جلیل القدر صحابہؓ سے کھڑے ہو کر پانی پینا مروی ہے اور یہ کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

حلِ تعارض

حل تعارض کے لئے اکثر علماء نے دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دی ہے، یہ تطبیق دو طرح سے دی گئی ہے:

(الف)......ائمہ اربعہ اور اکثر فقہاء نے دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ احادیث نہی سے نہی تنزیہی مراد ہے جو جواز کے منافی نہیں، یعنی کھڑے ہو کر پانی پینا مکروہ تنزیہی ہے، تاہم دوسری احادیث کی وجہ سے اس کا جواز ہے۔(۱)

(ب)......امام طحاویؒ نے فرمایا کہ احادیثِ نہی ضرر طبی اور احادیثِ جواز اباحت شرعیہ پر محمول ہیں۔(۲)

☆......☆......☆

---

(۱) إرشاد الساري: ۳۵۵/۱۲ ، وعمدة القاري: ۱۹۳/۲۱ ، وفتح الباري: ۱۰۳/۱۰

(۲) راجع للتفصيل ، كشف الباري ، كتاب الأشربة ، ص: ۴۲۶ ، وتكملة فتح الملهم: ۹/۴ ، كتاب الأطعمة ، باب كراهية الشرب قائما .

کتاب الطِب

علاج بالکّی کا شرعی حکم

کّی جسم کو آگ سے داغنے کو کہتے ہیں، اس کے متعلق روایات مختلف ہیں، بعض میں نہی وارد ہے اور بعض روایات سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

روایاتِ نہی

(۱)...... بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: الشفاء في ثلاثة: شربة عسل، وشرطة محجم، وكيّة نار، وأنهىٰ أمتي عن الكيّ".

(۲)...... ترمذی اور ابوداؤد میں روایت ہے "عن عمران بن حصينؓ قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الكيّ، فاكتوينا، فما أفلحنا ولا أنجحنا".

روایاتِ جواز

(۱)...... ترمذی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم كوىٰ سعد بن زرارة من الشوكة".

(۲)...... ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "إن النبي صلى الله عليه وسلم كوىٰ سعد بن معاذ من رميته".

تطبیق بین الروایات

دونوں قسم کی روایات میں تعارض ختم کرنے کے لئے مندرجہ ذیل توجیہات (۱) بیان کی گئی ہیں:

(۱) انظر لهذه التوجيهات، فتح الباري: ۱۰/۱۷۰، وعمدة القاري: ۲۱/۲۳۱، وإرشاد الساري: ۱۲/۳۱۲، والتفصيل في الكوكب الدري: ۲/۱۶۳

(۱)...... احادیث نہی، نہی تنزیہی پر محمول ہیں اور احادیث اثبات اصل جواز پر...... اور نہی تنزیہی جواز کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔(۱)

(۲)...... بعض نے کہا کہ ممانعت کا تعلق خطرہ اور تردد کی صورت سے ہے یعنی اگر ایسی صورت ہو کہ داغنے سے فائدے کے جزم کے بجائے نقصان اور ہلاکتِ جان کا خوف اور خطرہ ہو تو پھر داغنے سے گریز کرنا چاہئے لیکن اگر کوئی طبیب حاذق داغنے کا ہی مشورہ دے تو پھر کوئی حرج نہیں۔

(۳)...... عربوں کا خیال تھا کہ داغنے سے فاسد مادہ یقینی طور پر ختم ہوجاتا ہے اور اگر اس کو اختیار نہ کیا جائے تو وہ ہلاکت کو یقینی سمجھتے تھے، چنانچہ وہ داغنے کو مؤثر حقیقی سمجھنے لگے تھے، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی، چنانچہ ممانعت کی احادیث اسی فاسد عقیدے اور شرک خفی میں مبتلا ہونے سے بچانے کے لئے وارد ہوئی ہیں۔

لیکن اگر کسی کا یہ عقیدہ نہیں بلکہ ظاہری سبب کے طور پر اس کو اختیار کرتا ہے تو اس کی گنجائش ہے اور احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں۔(۲)

"تداوي بالمحرّمات" کا حکم

"عن أنسٌ أن ناساً من عرينة قدموا المدينة ...... وقال: اشربوا من أبوالها وألبانها...الخ" (رواه الترمذي)

حدیث کے مذکورہ جملے سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ "بول مایؤکل لحمه" کا ہے کہ وہ طاہر ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ کتاب الطہارت میں گذر چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ حدیث باب کے تحت "تداوي بالمحرّمات" کا ہے، یعنی کسی حرام چیز کو بطورِ دوا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حالت اضطرار کی ہو، یعنی وہ محرّم استعمال کئے بغیر جان کا بچنا مشکل ہو تو بقدر ضرورت تداوی بالمحرّم بالاتفاق جائز ہے، لیکن اگر جان کا خطرہ نہ ہو بلکہ مرض کو دور کرنے کے لئے

---

(۱) ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ احادیث نہی "کیّ بسوء الاعتقاد" پر محمول ہیں۔ ورنہ صحت عقیدہ کے ساتھ علاج بالکیّ میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

(۲) ملخصاً من کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۵۴۰، ودرس ترمذی: ۲۴۲/۳، وتکملة فتح الملهم: ۳۳۷/۴، کتاب الطب، حقیقة الکیّ وحکمه۔

تداوی بالمحرم کی ضرورت ہو تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

۱...... امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی تداوی بالمحرم مطلقاً جائز ہے۔

۲...... جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں تداوی بالمحرم مطلقاً ناجائز ہے۔

۳...... امام بیہقیؒ کے نزدیک تمام مسکرات سے تداوی ناجائز ہے، جبکہ باقی محرمات سے جائز ہے۔

۴...... حضرات حنفیہ کے اس بارے میں تین قول ہیں:

(الف)...... امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تداوی بالمحرم مطلقاً ناجائز ہے، کما قال الشافعیؒ۔

(ب)...... امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ خمر کے علاوہ باقی تمام محرمات سے تداوی جائز ہے۔

(ج)...... امام ابویوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی طبیب حاذق یہ فیصلہ کرے کہ تداوی بالمحرم کے بغیر بیماری سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے، تو اس صورت میں تداوی بالمحرم جائز ہوگا۔

حاصل یہ کہ حنفیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، ایک مطلقاً عدم جواز کا، دوسرا مطلقاً جواز کا اور تیسرا مخصوص صورت میں جواز کا۔

اکثر مشائخ حنفیہ نے تیسرے قول پر ہی فتویٰ دیا ہے۔(۱)

حدیث باب

حدیث باب ان لوگوں کی دلیل ہے جو مطلقاً جواز کے قائل ہیں، حنفیہ کے مفتیٰ بہ قول کے مطابق اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ ان کی شفاء ابوال ابل میں منحصر ہے، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوال ابل کے استعمال کا حکم فرمایا۔

جو فقہاء تداوی بالمحرمات کو ناجائز کہتے ہیں ان کا استدلال (۲) مندرجہ ذیل روایت سے ہے:

امام ابوداوؒد نے حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت نقل کی ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن اللہ أنزل الداء والدواء، وجعل لکل داءٍ دواءً، فتداووا، ولا تتداووا بحرام ".(۳)

---

(۱) البحر الرائق: ۱/۱۱۶

(۲) راجع لمزید الدلائل، کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۵۵۲

(۳) درس ترمذی: ۱/۳۰۵، وإنعام الباری: ۲/۳۹۸، والتفصیل فی کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۵۵۲، وتکملة فتح الملهم: ۲/۳۰۱، مسألة التداوي بالمحرم.

مسئلہ تعدیۃ الامراض

"عن أبي هريرةؓ يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاعدوىٰ ولاطيرة وهامة ولاصفر وفِرّمن المجذوم كماتفرّمن الأسد... إلخ " (رواه البخاري)

.وفِرّمن المجذوم كماتفرّمن الأسد...... مجذوم سے اس طرح بھاگو جس طرح تم شیر سے بھاگتے ہو۔

تعدیہ امراض ہوتا ہے یا نہیں؟......اس بارے میں احادیث مختلف ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امراض کا تعدیہ نہیں ہوتا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ امراض کا تعدیہ ہوتا ہے۔

جن روایات سے معلوم ہوتا ہے، کہ امراض میں تعدیہ نہیں ہوتا، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱)......ایک تو حدیث باب ہے جس میں لاعدویٰ فرمایا گیا۔

(۲)......حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجذوم کے ساتھ یہ کہتے ہوئے کھانا تناول فرمایا " ثقة بالله و توكّلاً عليه ".

اس کے برعکس بعض روایات سے تعدیہ امراض کا ثبوت ملتا ہے۔

(۱)......ایک یہ جیسا کہ حدیث باب کے آخر میں ہے " وفرّمن المجذوم كماتفرّمن الأسد ".

(۲)......ایک اور حدیث میں ہے " لايوردممرض على مصح " مریض کو تندرست آدمی کے پاس نہ لایا جائے۔

(۳)......ایک اور حدیث میں طاعون کے متعلق ہے "مَن سمع به بأرض فلايقدم عليه " یعنی جہاں طاعون کی وبا پھیلی ہو، وہاں جانے سے گریز کیا جائے۔

تطبیق بین الاحایث

ان دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق کے لئے مختلف توجیہات بیان کی گئی ہیں:

(الف)......جن روایات میں اجتناب اور فرار من المجذوم کا حکم دیا گیا ہے، وہ استحباب اور احتیاط پر محمول ہیں اور جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتھ کھایا ہے، وہ بیان جواز پر محمول ہے۔

(ب)......ابن الصلاحؒ اور امام بیہقیؒ وغیرہ علماء نے دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ جن احادیث میں تعدیہ امراض کی نفی ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ کسی بیماری اور مرض میں بالذات یہ تاثیر نہیں ہوتی کہ دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائے۔ اور جن احادیث سے تعدیہ امراض کا ثبوت معلوم ہوتا ہے، وہ ظاہری سبب کے اعتبار سے ہے کہ اللہ جل شانہ نے ظاہری سبب کے طور پر بعض امراض میں تعدیہ کا وصف پیدا فرمایا کہ وہ دوسرے کی طرف منتقل ہو سکتے ہیں، لیکن سبب حقیقی اور مؤثر اصلی کے طور پر یہ وصف ان میں نہیں، لہٰذا نفی سبب حقیقی کی ہے اور اثبات سبب ظاہری کا ہے، اس لئے دونوں قسم کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں۔(۱)

جمہور علماء نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے۔

(ج)......حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبۃ الفکر (۲) میں تطبیق کے جس قول کو راجح قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ "لاعدویٰ" تو اپنی اصل اور عموم پر ہے اور حقیقت یہی ہے کہ کوئی مرض اور کوئی بیماری کسی شخص کی طرف منتقل نہیں ہوتی، لیکن اس کے باوجود جو لوگ کمزور عقیدے کے ہیں، انہیں حکم دیا گیا کہ وہ مجذوم وغیرہ کے قریب نہ رہیں، کیونکہ ممکن ہے انہیں وہ بیماری تعدیہ کے سبب سے نہیں بلکہ ویسے ہی لگ جائے اور وہ یہ سمجھنے لگیں کہ یہ بیماری تعدیہ کی وجہ سے لگی ہے تو اس طرح ان کا عقیدہ بگڑ جائے گا، اس لئے ان کے عقیدے کی حفاظت اور غلط عقیدے کے سدِ باب کے لئے احتیاطاً انہیں مجذوم سے دور رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔(۳)

دم اور جھاڑ پھونک کا شرعی حکم

قرآن کریم اور معوذات یعنی "قل أعوذ برب الفلق" اور "قل أعوذ برب الناس" سے دم اور جھاڑ پھونک کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ عام طور پر دم اور جھاڑ پھونک کے جواز کے لئے دو شرطیں بیان کی جاتی ہیں:

(۱)......ایک یہ کہ دم کے الفاظ میں شرکیہ یا موہم شرک یا مجہول المعنیٰ کوئی لفظ نہ ہو۔

(۱) فتح الباری: ۱۰/۱۹۷، وعمدۃ القاری: ۲۱/۲۴۷

(۲) شرح نخبۃ الفکر (مع الحاشیۃ لقط الدرر): ۶۸، ۶۹

(۳) راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۵۸۱، وتکملۃ فتح الملہم: ۴/۳۷۰، کتاب الطب، مسئلۃ تعدیۃ الأمراض.

(۲)......دوم یہ کہ دم کو مؤثر بالذات اور سبب حقیقی نہ سمجھا جائے۔

بعض روایات میں دم سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا، اس سے وہی دم مراد ہے جو الفاظ شرکیہ پر مشتمل ہو یا اس دم کو لوگ مؤثر حقیقی سمجھنے کا عقیدہ رکھتے ہوں۔(۱)

تعویذ کا حکم

دم اور جھاڑ پھونک کرنا تو ذکر کردہ شرائط (۲) کے ساتھ بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ تعویذ کے سلسلے میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ جائز نہیں، وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " إن الرقیٰ والتمائم والتولة شرک " تمائم تمیمة کی جمع ہے، تعویذ کو کہتے ہیں، جسے اس حدیث میں شرک کہا ہے۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک تعویذ لکھنا اور باندھنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ شرکیہ یا موہم شرک اور مہمل غیر معلوم المعنی الفاظ پر مشتمل نہ ہو۔

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں رقی اور تمائم کو جو شرک کہا ہے اس سے وہی دم اور تعویذ مراد ہیں جو الفاظ شرکیہ پر مشتمل ہوں یا اس کو کوئی مؤثر حقیقی سمجھتا ہو۔(۳)

صحابہ میں سے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے تعویذ کا ثبوت ملتا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ جو شخص خواب میں ڈرتا ہو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق فرمایا کہ وہ یہ کلمات پڑھ لیا کرے " بسم الله أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه، وسوء عقابه، ومن شر عباده، ومن شر الشياطين وأن يحضرون "......روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنے بچوں کو یہ کلمات سکھاتے تھے لیکن جو بچے سیکھنے کے قابل نہ ہوتے تو یہ کلمات لکھ کر ان کے گلے میں لٹکا دیتے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اپنے فتاویٰ (۴) میں تعویذات کے جواز کی تصریح فرمائی ہے۔(۵)

---

(۱) کشف الباری، کتاب الطب، ص:۵۸، وانظر للتفصیل، دروس ترمذی:۳/۲۳ -إلی- ۲۷، ونفحات التنقیح :۳/۶۷۸

(۲) کماذکر، فی المسئلة السابقة

(۳) فتح الباری: ۱۰/۲۴۰

(۴) انظر، فتاوی ابن تیمیة: ۱۹/۶۴

(۵) کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۶۶

عملیات کا حکم

دم، منتر اور تعویذات ذکر کردہ شرائط (۱) کے ساتھ جائز ہیں یہی حکم عام عملیات کا ہے، مختلف کلمات، مختلف وظائف کو لوگ بعض مخصوص تعداد اور مخصوص پابندیوں کے ساتھ پڑھتے ہیں، شرعاً ایسے عملیات کا حکم یہی ہے کہ اگر ان میں کوئی شرکیہ اور مبہم لفظ نہ ہو تو جائز ہے۔

یہ اصل میں لوگوں کے اپنے اپنے تجربات ہوتے ہیں، کسی نے خاص غرض کے لئے کوئی کلمہ ایک لاکھ مرتبہ رات کے وقت پڑھ لیا اور اس کا کام ہو گیا، اس نے پھر تجربہ کیا اور کامیاب رہا، اس طرح وہ شخص اس کو باقاعدہ ایک وظیفے اور ایک عمل کی شکل دے دیتا ہے، اسے کوئی شرعی حکم نہیں سمجھنا چاہئے، یہ ٹھیک اسی طرح ہے کہ جس طرح مختلف جڑی بوٹیوں کی تاثیر لوگوں نے تجربات کر کے معلوم کی ہے اور مختلف امراض میں ان کا انفراداً یا ترکیباً استعمال مفید رہتا ہے، یہی صورت جائز غیر ماثور عملیات کی ہے کہ وہ لوگوں کے اپنے تجربات کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

لیکن یہ بات پیش نظر رہے کہ عملیات سے کوئی قطعی حکم ثابت نہیں ہوتا، مثلاً بعض لوگ چور معلوم کرنے کے لئے عمل کرتے ہیں تو صرف اس عمل کی وجہ سے کسی شخص کو واقعۃً چور سمجھ لینا اور اس پر چوری کے احکام لاگو کرنا جائز نہیں۔ (۲)

سحر کا حکم

سحر (جادو) کا حکم یہ ہے کہ اگر اس میں کلمات کفریہ ہوں تو ظاہر ہے ایسا سحر کفر اور اس کا مرتکب کافر و زندیق ہے اور اگر کلمات کفریہ نہ ہوں لیکن افعال فسق و فجور ہوں مثلاً شیاطین و جنات کو خوش کرنے کے لئے نجس رہنا، غلاظت میں رہنا، نماز نہ پڑھنا تو اس طرح کا سحر فسق اور اس کا مرتکب فاسق ہے اور اس کا سیکھنا سکھانا ناجائز و حرام ہے۔

البتہ بقدر ضرورت سیکھنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے، مثلاً کسی پر جادو کیا گیا اس کو توڑنے اور ختم کرنے کے لئے کوئی جادو کا عمل سیکھتا ہے تو "الضرورات تبیح المحظورات" کے قاعدے

---

(۱) کما ذکرنا فی مسئلۃ "دم اور جھاڑ پھونک کا شرعی حکم"۔

(۲) کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۶۷ معزیا إلی فتح الباری: ۱۰/ ۲۳۰

سے اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔(۱)

ساحر کا حکم

"عن عائشةؓ قالت :سُحِرَ النبي صلى الله عليه وسلم......قال:ومَن طبّه ؟ قال: لبيدبن الأعصم اليهودي ...الخ "(رواه البخاري)

حنفیہ کے نزدیک ساحر کا سحر اگر کفر پر مشتمل ہو، تو ایسے سحر کا مرتکب کافر ہے، اس لئے اسے قتل کیا جائے گا، اس میں مسلمان، ذمی، آزاد، غلام، اور مرد وعورت سب برابر ہیں، یہ اس صورت میں ہے جب وہ اس کافرانہ سحر سے فساد پھیلا رہا ہو، لیکن اگر وہ فساد نہیں پھیلاتا تو ایسی صورت میں امام بصاصؒ وغیرہ کے نزدیک مرد کو تو قتل کیا جائے گا، عورت کو نہیں، جس طرح مرتد مرد کو قتل کیا جاتا ہے لیکن مرتدہ عورت کو نہیں، بلکہ اسے محبوس رکھا جاتا ہے، اسی طرح ساحرہ عورت کو محبوس رکھا جائے گا اور ساحر مرد کو قتل کیا جائے گا، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

ساحر کا سحر اگر کفر پر مشتمل نہیں لیکن وہ مسلمانوں میں فساد کا ذریعہ بن رہا ہے تو ایسے ساحر کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ وہ قطاع الطریق کے حکم میں ہے۔

ساحر کا سحر اگر نہ کفر پر مشتمل ہے اور نہ ہی مسلمانوں کے نقصان کا ذریعہ بن رہا ہے تاہم وہ مستلزم معصیت ہے، مثلاً دائمی نجاست میں رہنا، حرام استعمال کرنا تو ایسے ساحر کو قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ تعزیراً اس کو سزا دی جا سکتی ہے۔

اور اگر سحر کفر واضرار اور معصیت کسی چیز پر بھی مشتمل نہیں تو وہ جائز ہے اور ایسا ساحر قابلِ تعزیر وسزا نہیں۔

سنن ترمذی میں روایت ہے" حد الساحر ضربة بالسيف " اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ نے اہواز کے حاکم کو خط لکھا تھا" اقتلوا كل ساحر "اس سے پہلی دو قسموں کا ساحر مراد ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ ساحر کو قتل نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر اس نے سحر سے کسی کو قتل کیا اور اس کا اعتراف کر لیا تو قصاصاً ساحر کو قتل کیا جائے گا۔

حدیث باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لبید بن اعصم کو قتل نہیں کیا کیونکہ رسول اللہ صلی

(۱) کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۹۹، ونفحات التنقیح: ۱/ ۴۹۹

اللہ علیہ وسلم اپنی ذات کے لئے کسی سے انتقام نہیں لیتے تھے اور دوسری وجہ خود حدیث میں موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مصلحت کی بناء پر اسے سزا نہیں دی تھی۔ (۱)

سحر و جادو کے علاج کرنے کا حکم

جادو کو ختم کرانا اور اس کا علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ (۲)

حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک مکروہ ہے، وہ کہتے ہیں کہ سحر کا علاج ساحر ہی کرسکتا ہے تو اس طرح ساحر کے پاس جانا ہوگا اور ساحر و کاہن کے پاس جانے کی ممانعت آئی ہے۔

نیز امام ابوداؤدؒ نے "مراسیل" میں حضرت حسن بصریؒ سے ایک مرفوع حدیث بھی نقل کی ہے کہ "النشرة من الشيطان". نشرہ جادو ختم کرنے کے لئے جو دم اور عمل کیا جاتا ہے اسے کہتے ہیں۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک جادو کا علاج کرنا، سحر کو توڑنا جائز ہے۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے سعید بن المسیبؒ کا قول نقل کرکے جمہور کی تائید فرمائی ہے، فرماتے ہیں " وقال قتادة: قلتُ لسعيد بن المسيب: رجلٌ به طب، أويؤخذ عن امرأته، أيحل عنه أوينشّر؟ قال: لابأس به، إنما يريدون به الإصلاح، فأماماينفع الناس فلم يُنهَ عنه ".

حضرت قتادہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ کسی آدمی پر جادو کیا گیا یا اس کو بیوی سے روکا گیا (کہ اس کے جماع کی صلاحیت جادو کے ذریعے ختم کردی گئی) تو کیا اس جادو کو ختم کیا جاسکتا ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ سحر کی علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ لوگ تو اس طرح اصلاح چاہتے ہیں، نافع اور مفید کام کی تو ممانعت نہیں۔ (۳)

☆......☆......☆

(۱) کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۲۰۱
(۲) راجع، فتح الباری: ۲۸۶/۱۰
(۳) کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۲۰۱

کتاب الفرائض والوصایا

ذوی الارحام کی میراث میں تفصیل

" عن أنسؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ابن أخت القوم منهم " (متفق علیه)

" یعنی قوم کا بھانجا اسی قوم میں شامل ہے "۔

اس حدیث میں ذوی الارحام کی میراث کا ذکر ہے اور ذوی الارحام میت کے ان رشتہ داروں کو کہتے ہیں جو نہ ذوی الفروض ہوں اور نہ عصبات۔

اس پر اجماع ہے کہ اگر ذوی الفروض اور عصبات موجود ہوں تو میراث انہی کو ملے گی ذوی الارحام کو بالاتفاق حصہ نہیں ملے گا لیکن ذوی الفروض اور عصبات کے عدم موجودگی میں ذوی الارحام میراث کے مستحق ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ، سعید بن المسیبؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ذوی الارحام کے لئے میراث نہیں اگر ذوی الفروض اور عصبات نہ ہوں تو میت کا مال بیت المال میں رکھا جائے گا۔

ان کا استدلال حضرت حارثؓ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے " أن رسول الله صلی الله علیه وسلم سُئِل عن میراث العمّة والخالة ؟ فسکتَ فنزل علیه جبرئیل علیه السلام، فقال: حدّثني جبرئیل أن لامیراث لهما " .

ان حضرات کے علاوہ جمہور امت حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، اور حضرت ابن عباسؓ ودیگر صحابہ کرامؓ، حضرات ائمہ حنفیہؒ، امام احمدؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ وغیرہم سب کے نزدیک ذوی الفروض اور عصبات کے عدم موجودگی میں ذوی الارحام وارث ہوں گے۔

ان کا استدلال ایک تو قرآن کریم کی اس آیت کریمہ سے ہے " واولوا الأرحام بعضهم

أولیٰ ببعض فی کتاب الله ". (سورۃ الأحزاب ،پ: ۲۱،آیت: ۶)

دوسرے ابوداؤد میں روایت ہے " الخال وارث مَن لاوارث له يعقل عنه ويرثه ".

جہاں تک فریق اول کے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء پر محمول ہے اور جمہور کی ذکر کردہ آیت کریمہ سے منسوخ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذوی الفروض اور عصبات کے ہوتے ہوئے ان کو کچھ نہیں ملے گا۔(۱) واللہ اعلم

کیا مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے؟

"عن أسامة بن زيدؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :لايرث المسلمُ الكافرَ ولاالكافرُ المسلمَ " (متفق عليه)

اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا البتہ مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور امت، ائمہ اربعہ اور فقہاء امت کے نزدیک مسلمان بھی کافر کا وارث نہیں بن سکتا۔

جبکہ حضرت معاذ بن جبل، حضرت معاویہ، سعید بن المسیب اور مسروق رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے کہ ان کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے اور کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا۔

دلائلِ ائمہ

حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت معاویہؓ وغیرہ حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: " الإسلام يعلو ولايُعلىٰ عليه " کہ اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوسکتا۔(۲)

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں تصریح ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں بن سکتا اور یہ روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص ہے جبکہ ان حضرات کی روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص نہیں بلکہ وہ اس بات پر محمول ہے کہ دین اسلام دیگر ادیان سے افضل ہے۔(۳)

(۱) راجع للتفصيل ، نفحات التنقيح : ۳/۷۰۲

(۲) انظر ، المغنى لابن قدامة : ۲۴۶/۹ ، ومرقاة المفاتيح : ۱۶۸/۹

(۳) نفحات التنقيح :۷۰۵/۳ ، وانظر ايضاً ، دروس ترمذى : ۱۱۵/۳

مرتد کے مال میں اختلافِ مذاہب

"قال ابو عیسیٰ الترمذیؒ: اختلف أهل العلم فی توریث المرتد، فجعل بعض اهل العلم من أصحاب النبي صلی الله علیه وسلم وغیرهم المال لورثة المسلمین، وقال بعضهم لایرثه ورثته من المسلمین " (الجامع للترمذي)

اس پر اجماع ہے کہ مرتد مسلمان کا وارث نہیں ہوگا البتہ مرتد کے مال کے بارے میں مختلف مذاہب ہیں:

۱......امام شافعیؒ، امام ربیعہؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ فرماتے ہیں کہ مرتد کے مرنے کے بعد اس کا مال مسلمانوں کے لئے فی ء ہوگا۔

۲......امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مال مسلمانوں کے لئے فی ء ہے البتہ اگر مرتد نے اس لئے ارتداد کو اختیار کیا ہو، تاکہ ورثہ کو محروم کردے تو پھر ورثہ محروم نہ ہوں گے بلکہ ان کو وارث بنایا جائے گا۔

۳......امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مرتد کا مال ورثۂ مسلمین کو دیا جائے گا۔

۴......امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جو مال بحالت اسلام کمایا ہے اس کے وارث مسلمان ورثہ ہوں گے اور جو مال مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا ہے وہ بیت المال میں جمع کیا جائے گا۔

۵......حضرت علقمہؒ اور بعض تابعینؒ فرماتے ہیں کہ اس کے مال کے مستحق وہ اہل دین ہوں گے جن کے دین کی طرف وہ منتقل ہوا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مرتد توحکماً میت ہے تو اس کی موت کا حکم وقتِ ردّۃ کی طرف منسوب ہوگا لہٰذا ردّۃ اختیار کرنے تک تو مسلمان تھا اب مرتد ہوکر وہ میت ہوگیا تو اب تک کا جو مال اس کے پاس ہے وہ بحالت اسلام کمایا ہوا ہے، تو ورثۂ مسلمین اس کے وارث ہوں گے کیونکہ یہ توریث المسلم للمسلم ہوئی اور مرتد ہونے کے بعد جو مال اس نے حاصل کیا وہ کفر کی حالت کا ہے اب مسلمان کو اس کا وارث نہیں بنایا جائے گا ورنہ توریث المسلم للکافر لازم آئے گا بلکہ اس کا مال بیت المال میں جمع کردیا جائے گا۔

مرتدہ کے مال کا حکم

مذکورہ بالا حکم مرتد مرد کے مال کے بارے میں ہے، اور مرتدہ عورت کے بارے میں اجماع ہے کہ اس کا مال جو بحالتِ اسلام ہو یا بحالتِ ارتداد ورثہ مسلمین کا ہے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو قید میں رکھا جائے گا تا کہ وہ اسلام لائے یا مر جائے۔(۱)

مولی الموالات کا حکم

"عن تميم الداريؓ قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما السنة في الرجل من أهل الشرک يُسلِم علی يد رجل من المسلمين ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو أولى الناس بمحياه ومماته" (رواه الترمذي)

ابتداءً یہ عادت تھی کہ جب کوئی شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر ایمان لاتا تو اس سے یہ عقد بھی کر لیتا تھا کہ تم میرے کفیل ہو میری وفات کے بعد تم میرے مال کے حق دار ہو، اگر مجھ سے کوئی قصور صادر ہو جو موجبِ دیت ہو تو تم کو اس کا تاوان دینا ہوگا، یہ عقد موالات کہلاتا تھا، یہ عقد موالات دو مسلمانوں کے درمیان بھی ہوتا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر کو جاری رکھا اور ایسے دو عقد کرنے والوں کو ایک دوسرے کا وارث بنا دیا۔

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ حکم اب بھی ہے یا منسوخ ہو چکا ہے؟

جمہور علماء، ائمہ ثلاثہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم منسوخ ہے ابتداءً یہ حکم تھا، اب نہیں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الولاء لمن أعتق" ولاء صرف معتق (آزاد کر دینے والے) کی ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری ولا نہیں، یعنی "الـــــولاء" پر الف لام استغراقی ہے، لہٰذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ولائے اعتاق کے علاوہ جو مال بھی ہوگا وہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا۔

اس کے برخلاف حضرات حنفیہ اس ولاء کے جواز کے قائل ہیں بشرطیکہ مرنے والے کا کوئی وارث أقرب وأبعد نہ ہو اور وہ مجہول النسب ہو نیز یہ بھی شرط ہے کہ با قاعدہ تحالف ہوا ہو صرف کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہونا کافی نہیں۔

حضرات حنفیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

---

(۱) درس ترمذی: ۱۱۶/۳

نیز ان کا استدلال روایت باب کے علاوہ قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہے " والذین عقدت أیمانهم فآتوهم نصیبهم ".

اور جہاں تک جمہور کی مستدل حدیث " الولاء لمن اعتق " کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں " لام " عہدی ہے نہ کہ جنسی و استغراقی یعنی وہ خاص ولاء جو بذریعہ ملک حاصل ہو جیسا کہ روایت کا سیاق اس پر دلالت کر رہا ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی ارشاد قصہ ابو ہریرہؓ کے بارے میں ہے جو ولاء ملک سے متعلق ہے۔(۱)

کلالہ کی تفسیر میں اختلافِ علماء

"عن البراءؓ قال: آخر سورة نزلت : براءة، وآخر آية نزلت:" يستفتونک قل الله يفتيكم في الكلالة " (رواه البخاري)

کلالہ کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے، اور چار قول مشہور ہیں:

(۱)۔۔۔ایک قول یہ ہے کہ کلالہ اس میت کے مال موروث کو کہتے ہیں جس میت کا ولد اور والد نہ ہو۔

(۲)۔۔۔دوسرا قول یہ ہے کہ کلالہ اسم مصدر ہے اور اس میت کی وراثت کو کہتے ہیں جس کا ولد اور والد نہ ہو۔

(۳)۔۔۔تیسرا قول یہ ہے کہ کلالہ ان وارثوں کا نام ہے جن میں کوئی ولد اور والد نہ ہو اس صورت میں میت کے بھائی کلالہ ہوں گے۔

(۴)۔۔۔چوتھا قول یہ ہے کہ کلالہ اس میت کا نام ہے جس کا کوئی بیٹا اور باپ زندہ موجود نہ ہو، یہی جمہور کا قول ہے۔

لیکن قرآن اور حدیث میں کلالہ کا اطلاق میت پر بھی ہوا ہے اور وارث پر بھی، آیتِ باب میں اور آیتِ میراث " وإن كان رجل يورث كلالة " میں کلالہ کا اطلاق میت پر ہوا ہے، اور حضرت جابرؓ کی حدیث " إنما يرثني كلالة " میں کلالہ سے وارث مراد ہے۔

اس لئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلالہ کا لفظ ایک خاص حالت میں میت اور وارث دونوں کے

(۱) دروس ترمذی: ۱۲۴/۳

لئے استعمال ہوتا ہے اور وہ خاص حالت ولد اور والد کا نہ ہونا ہے۔ (۱)

لفظ کلالہ کا مشتق منہ کیا ہے؟

''کلالہ'' لفظ کے مشتق منہ میں بھی اختلاف ہے کہ یہ کس لفظ سے مشتق ہے؟ اس بارے میں تین مشہور اقوال یہ ہیں:

(۱)-ایک یہ کہ یہ ''کلال'' سے مشتق ہے جس کے معنی تھک جانے اور ضعیف ہو جانے کے ہیں، تو چونکہ جو قرابت رشتہ ولاد کے علاوہ ہو وہ نسبۃً ضعیف ہوتی ہے، اس لئے اسے کلالہ کہتے ہیں۔

(۲)-دوسرا قول یہ ہے کہ یہ "كلّ يكلُّ" سے مشتق ہے، جس کے معنی بعید ہونے کے ہیں، تو غیر ولاد کی قرابت چونکہ نسبۃً بعید ہے اس لئے اسے کلالہ کہتے ہیں۔

(۳)-تیسرا قول یہ ہے کہ یہ "إكليل" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی تاج کے آتے ہیں، اور تاج سر کا احاطہ کر لیتا ہے، تو ایسے شخص کی میراث کا احاطہ چونکہ غیر الولد والوالد کر لیتے ہیں، اس لئے ایسے مورث یا وارثوں کو کلالہ کہتے ہیں۔ (۲)

غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ماحق امرئ مسلم يبيت ليلتين وله شئ يوصى فيه إلا ووصيته مكتوبة عنده" (رواه الترمذي)

اس حدیث کا مطلب جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ودیعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دَین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حقِ وارث ہو یا حق غیر، اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کرے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

جبکہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک وہ اقرباء جو میت کی میراث کے حق دار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے۔ (۳)

ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے "كُتِب عليكم إذا حضر أحد كم

(۱) كشف البارى، كتاب التفسير، ص: ۱۶۹، والتفصيل فى شرح مسلم للنوویؒ: ۳۵/۲

(۲) راجع، كشف البارى، كتاب التفسير، ص: ۱۶۹، ودرس مسلم: ۲/۲۱۲، وتفصيل مسئلة الكلالة فى تكملة فتح الملهم: ۱۹/۲ – ۲۹، كتاب الفرائض، باب ميراث الكلالة.

(۳) مسروق، طاؤس، ایاس، قتادہ اور ابن جریر کا بھی یہی قول ہے۔

الموت إن ترک خیراً الوصیة للوالدین والأقربین بالمعروف ".

نیز حدیث باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں ،ائمہ اربعہ، سفیان ثوری، شعبی اور ابراہیم نخعی کا یہی مسلک ہے۔

جمہور کا استدلال اس سے ہے کہ اگر وصیت مطلقاً واجب ہوتی تو حضرات صحابہ کرام سے ظاہری طور پر وصیتیں منقول ہوتیں یا کم از کم وصیت نہ کرنے پر کوئی نکیر ہوتی اس لئے کہ واجب کے ترک پر نکیر ہے، حالانکہ اکثر صحابہ کرام سے وصیتیں بھی منقول نہیں اور نہ اس کے ترک پر کسی قسم کی نکیر منقول ہے، عقلی اعتبار سے بھی وصیت ایک عطیہ اور تطوع ہے جو کہ زندگی میں واجب نہیں تو پھر موت کے بعد کیونکر واجب ہوگی۔

جہاں تک اہل ظاہر کے آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آ گیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں "وصیت للوالدین" کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " لا وصیة لوارث ".

معلوم ہوا کہ " کُتِب علیکم إذا حضر أحدکم الموت" والی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں: " ماحق امرئ مسلم له شيء یرید أن یُوصِي فیه یبیت لیلتین إلا ووصیته مکتوبة عنده " اس میں " له شيء یرید أن یُوصِي فیه " کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔(۱)

وصیت بالثلث کی حیثیت

"عن سعد بن مالک......أوص بالعشر، فمازلت أناقصه حتی قال: أوص

(۱) انظر لهذا التفصیل ، درس ترمذی : ۲۳۵/۳ ، ونفحات التنقیح : ۷۱۸/۳

بالثلث، والثلث کثیر " (رواہ الترمذی)

ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثاء اغنیاء ہوں یا فقراء۔

جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثاء فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی (وصیت کرنے والے) کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ (۱) کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ (۲)

"والثلث کثیر" کا مطلب

حدیث باب میں " والثلث کثیر " کے تین مطلب ہو سکتے ہیں:

(۱)...... ثلث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے۔

(۲)...... وصیت بالثلث یا تصدق بالثلث بھی اکمل ہے یعنی " کثیر اجرہ ".

(۳)...... ثلث بھی کثیر ہے قلیل نہیں۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں " لو أن الناس غضوا من الثلث إلى الربع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الثلث، والثلث كثير ". یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلث سے کمی کرنا مستحب ہے۔ (۳)

☆......☆......☆

(۱) مسروقؒ، شریکؒ، حسن بصریؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے مطابق ہے۔

(۲) راجع للتفصيل، عمدة القاری : ۹۱/۸

(۳) درس ترمذی : ۲۳۹/۳، ودروس ترمذی : ۱۳۳/۳

کتاب الفِتَن

مسئلۂ حیاتِ خضر علیہ السلام

"عن ابن عباسؓ: أنه تماریٰ هو والحربن قیس بن حصن الفزاري في صاحب موسیٰ، قال ابن عباسؓ: هو خضر... إلخ" (رواه البخاری)

حضرت خضر علیہ السلام اب تک حیات ہیں یا ان کا انتقال ہو چکا ہے یہ مسئلہ بڑا اختلافی رہا ہے۔

امام نوویؒ، ابن الصلاح اور حضرات صوفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت خضر علیہ السلام ابھی تک حیات ہیں۔

جبکہ ان کے مقابلہ میں اکثر محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام ابھی حیات نہیں ہیں، ان کی وفات ہو چکی ہے۔(۱)

منکرین حیات کا استدلال

منکرینِ حیات کی دلیل وہ روایت ہے جو صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "صلّٰی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ذات لیلة صلوٰة العشاء في آخر حیاته، فلمّا سلّم قام، فقال: أرأیتكم لیلتكم هذه؟ فإن علی رأس مائة سنة منها لا یبقیٰ ممن هو علی ظهر الأرض أحد".

مثبتینِ حیات اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث میں "علی ظهر الأرض" کی قید ہے، جبکہ حضرت خضر علیہ السلام اس وقت سمندر میں تھے۔

یا یہ کہ اس حدیث کے عموم سے حضرت خضر علیہ السلام مخصوص ہیں جیسا کہ ابلیس اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس سے مستثنیٰ ہیں۔

---

(۱) راجع، فتح الباری: ۴۳۳/۶، وشرح صحیح مسلم للنوویؒ: ۲۶۹/۲

مثبتینِ حیات کا استدلال

مثبتینِ حیات کا استدلال صحیح مسلم کی اس حدیث سے ہے جو حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: " حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً حديثاً طويلاً عن الدجال، فكان فيما حدثنا قال: يأتي وهو محرّم عليه أن يدخل نقاب المدينة ،فينتهي إلى بعض السباخ التي تلي المدينة ، فيخرج إليه يومئذ رجل هو خير الناس أو من خير الناس ،فيقول له :أشهد أنك الدجال ...إلخ ".

اس حدیث کے آخر میں امام مسلم کے شاگرد، صحیح مسلم کے راوی ابواسحاق کہتے ہیں " يقال :إن هذا الرجل هو الخضر عليه السلام " .

یہ حدیث اگر چہ صحیح ہے لیکن اس میں "رجل " کا خضر ہونا متیقن نہیں، ابواسحاق کا قول اس سلسلے میں حجت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ دونوں طرف دلائل ہیں لیکن وہ اپنے مدعا پر قطعی اور واضح نہیں ہیں، اس لئے کسی ایک جانب پر اصرار کرنے کی ضرورت نہیں البتہ راجح اس مقام پر محدثین کا مذہب ہی معلوم ہوتا ہے۔(۱)

خلیفہ یزید بن معاویہ پر لعنت کرنے کا حکم

خلیفہ یزید بن معاویہ پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مشہور اختلافی مسئلہ ہے، جس میں امت کے افراد اکثر افراط وتفریط کا شکار رہے ہیں۔

اس مسئلے میں علمائے امت کے تین موقف ہیں:

۱-لعنت بر یزید، ۲- عدم لعنت، ۳-توقف وسکوت۔

چنانچہ بعض علماء تو یزید پر لعنت کے قائل ہیں، جیسے امام احمد، علامہ ابن الجوزی، علامہ تفتازانی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ۔

اور بعض حضرات علماء کا کہنا ہے کہ یزید پر لعنت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے امام غزالی، علامہ ابن تیمیہ، حافظ ابن حجر ہیثمی اور حافظ ابن صلاح رحمہم اللہ وغیرہ، بلکہ بعض لوگ تو ان کے بعض فضائل ومناقب کے بھی قائل ہیں، جیسا کہ علامہ مہلبؒ سے مروی ہے۔

(۱) انظر للتفصيل ،كشف الباري ،كتاب العلم : ۳۳۲/۳، ۳۳۵

جبکہ جمہور محققین نے تیسرے موقف کو ترجیح دی ہے کہ اس مسئلے میں سکوت اختیار کیا جائے، چنانچہ متقدمین میں علامہ مصطفیٰ بن ابراہیم تونسی حنفی، امام قاسم بن قطلو بغا، علامہ زبیدی رحمہم اللہ۔ متاخرین میں مولانا ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی، حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا، حکیم الاسلام مولانا محمد طیب، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہم اللہ اور دیگر علمائے دیوبند کا مسلک بھی یہی ہے۔(۱)

"لاترجعوا بعدي كفاراً يضرب..." کی توجیہات

"عن جابرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له في حجة الوداع: أنصِتِ الناس، فقال: لاترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض" (رواه البخاري)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ میرے بعد ایک دوسرے کی گردنیں مار کر کافر نہ بن جانا۔

ایک دوسرے کی گردنیں مارنا اور قتل کرنا گناہ کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ فاسق تو ہوتا ہے لیکن کافر نہیں ہوتا، یہاں "لاترجعوا بعدي كفاراً" کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرب رقاب کفر ہے، لیکن اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔(۲)

(۱)...... پہلی توجیہ یہ ہے کہ یہ حکم مستحل کے حق میں ہے یعنی جو مسلمان کے ساتھ قتال کو شرعاً حلال و جائز سمجھے۔

(۲)...... دوسری توجیہ یہ ہے کہ کفر سے اصطلاحی کفر نہیں، بلکہ کفرانِ نعمت مراد ہے یعنی تم میرے بعد نعمتِ اسلام کی ناشکری مت کرنا کہ آپس میں قتال شروع کردو۔

(۳)...... تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہاں کافر سے مراد کافر باللہ نہیں، بلکہ کافر سے متکفر بالسلاح مراد ہے، یعنی ہتھیار باندھ کر ایک دوسرے کے مقابل نہ آنا۔

(۴)...... چوتھی توجیہ یہ ہے کہ اس سے فعلِ کفار مراد ہے، تم کافر مت بننا یعنی کافروں والا فعل مت اختیار کرنا۔

---

(۱) راجع للتفصيل، كشف الباری، كتاب الجهاد، ص: ۶۸۸، ۶۹۰، وفتاویٰ رشیدیہ مبوب، ص: ۷۶، ۷۸

(۲) انظر لهذه التوجيهات، شرح النوويؒ على صحيح مسلم: ۱/۵۸، وعمدة القاری: ۲/۱۸۷، وشرح الطيبی: ۷/۱۰۲

(۵)...... پانچویں توجیہ یہ بھی گئی ہے کہ " لاترجعوا کفاراً " کے معنی ہیں " لاترتدوا " یعنی مرتد نہ ہوجانا۔ (۱)

فتنہ کے وقت قتال کا حکم

" عن بسر بن سعید أن سعد بن أبي وقاص قال عند فتنة عثمان بن عفان: أشهد أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: إنها ستکون فتنة، القاعد فیها خیر من القائم والقائم خیر من الماشي والماشي خیر من الساعي، قال: أفرأیت إن دخل علیّ بیتي وبسط یده إليّ لیقتلني ؟ قال: کن کابن آدم " (رواه الترمذي)

اگر مسلمانوں کی دو جماعتوں میں فتنہ ہو رہا ہو اور قتال کی نوبت آجائے تو ایسے وقت دونوں حق کے مدعی ہوتے ہیں تو پھر کیا کرنا چاہئے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

حضرت ابوبکرہؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرامؓ فرماتے ہیں کہ قتال کی حالت میں بھی اس میں شریک نہ ہو اگر لوگ اس کو قتل کرنے گھر میں داخل بھی ہوجائیں تب بھی مدافعۃً قتال درست نہیں۔

حضرت ابن عمرؓ اور عمران بن حصینؓ فرماتے ہیں کہ قتال میں شرکت تو جائز نہیں مگر مدافعۃً عن نفسہ قتال درست ہے۔

گویا ان دونوں مذاہب کے یہاں دخول فی الفتنہ جائز نہیں، اور ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

باقی جمہور صحابہؓ وتابعینؒ فرماتے ہیں کہ فتنہ کے زمانہ میں حق کی جانب کا اختیار کرنا ضروری ہے اور باغیوں کا مقابلہ کیا جائے، لقولہ تعالیٰ " وإن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینهما، فإن بغت إحداهما علی الأخریٰ فقاتلوا التي تبغي حتی تفيء إلی أمر الله ".

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا محمل وہ صورت ہے جب کہ حق ایک جانب میں واضح نہ ہو یا دونوں جماعتیں اہل باطل کی ہوں۔ (۲)

(۱) کشف الباري، کتاب العلم، ج: ۴، ص: ۴۷۶، وکتاب الأدب، ص: ۵۸۴، وفتح الملهم: ۲۲/۲، باب بیان معنی قول النبي ﷺ: لاترجعوا بعدي کفاراً یضرب بعضکم رقاب بعض.

(۲) دروس ترمذی: ۲۵۹/۳، والدر المنضود: ۲۱۸/۶، وانظر أیضا، إنعام الباري: ۳۶۷/۱

"اثناعشر أميراً" کے بارے میں اقوالِ علماء

" عن جابر بن سمرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يكون مِن بعدي إثنا عشر أميرًا...... قال: كلهم من قريش " (رواه الترمذي)

" إثناعشر أميراً "......: کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

۱- پہلا قول : حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مقصود مدح نہیں بلکہ یہ بتانا ہے کہ امتِ مرحومہ زمانہ طویل تک باقی رہے گی عدد مقصود نہیں۔

۲- دوسرا قول : یہ ہے کہ مقصودِ روایت یہ ہے کہ خلافت علی حسب السنۃ بارہ امیروں میں ہوگی اب بارہ امیر کا پے در پے ہونا ضروری نہیں حتى يناقض بتخلّل يزيد۔

۳- تیسرا قول : مراد یہ ہے کہ امارت علی حسب سنۃ الخلفاء بارہ امیروں میں رہے گی اگرچہ ان میں بعض ظالم بھی ہوں گے مگر امورِ مملکت میں وہ خلفاء کا طریقہ اختیار کریں گے۔

۴- چوتھا قول : خلافت واحدہ پر اجتماع لوگوں کا بارہ امیروں تک ہوگا، کما ذکرہ السیوطیؒ۔

۵- پانچواں قول : اس سے اشارہ فرمایا حدیث خیر القرون کی طرف یعنی ان قرون میں غالب اخیار ہوں گے اور وہ بارہ ہوں گے۔

۶- چھٹا قول : اس سے مراد مہدی اور ان کے بعد کا زمانہ ہے اس وقت بارہ امیر ہوں گے۔

۷- ساتواں قول : اس سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی زمانہ میں بارہ امیر ہوں گے اور سب کے سب دعویٰ خلافت کریں گے۔

۸- آٹھواں قول : اس سے اشارہ ہے خلفاء بنوامیہ کی طرف جو صحابہؓ کے بعد ہوئے ہیں۔(۱) یزید بن معاویہ (۲) اس کا بیٹا معاویہ (۳) عبدالملک (۴) ولید (۵) سلیمان (۶) عمر بن عبدالعزیز (۷) یزید بن عبدالملک بن ہشام (۸) ولید بن یزید (۹) یزید بن الولید (۱۰) ابراہیم بن الولید (۱۱) مروان بن الحکم (۱۲) حکم ابن مروان۔ ان کے بعد خلافت منتقل ہوگئی بنوعباس کی طرف پھر ان میں اور ہوتے رہے ہیں۔(۱)

☆......☆......☆

(۱) دروس ترمذی : ۱۰/۳

كتاب الأدب

تشمیت کا حکم

چھینکنے والا اگر "الحمدلله" کہے تو اس کے جواب میں "یرحمک الله" کہنے کا کیا حکم ہے، اس میں اختلاف ہے۔

(۱)...... یہ سنت علی الکفایہ ہے، مجلس میں کسی نے جواب دیدیا تو سب کی طرف سے یہ سنت ادا ہو جائے گی، حضرات شافعیہ میں سے امام نوویؒ نے اسی قول کو مختار قرار دیا، بعض مالکیوں نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۲)...... ظاہریہ، مالکیہ میں سے ابن مزینؒ اور بعض شوافع کے نزدیک فرض عین ہے، علامہ ابن قیمؒ نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور اس کے فرض عین ہونے پر چند دلائل بھی پیش کئے ہیں:

(الف)...... امام مسلمؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے، اس میں ہے "حق المسلم علی المسلم ست......" اور ان میں سے ایک "تشمیت" کو ذکر کیا ہے۔

(ب)...... صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک اور حدیث میں ہے "خمس تجب للمسلم علی المسلم......" اور ان میں سے "تشمیت" کو بھی شمار کیا ہے۔

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ ان احادیث میں "تجب" کا لفظ صراحۃً آیا ہے، لفظ "حق" آیا ہے "علی" آیا ہے جو اصلاً وجوب کے لئے آتا ہے، لہٰذا ان کا تقاضا یہی ہے کہ اسے فرض عین قرار دیا جائے۔

(۳)...... حضرات حنفیہ، اکثر حنابلہ، شوافع اور مالکیہ میں سے ابن رشدؒ اور ابن العربیؒ کے نزدیک فرض کفایہ ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اسی مسلک کو ترجیح دی ہے۔

علامہ ابن قیمؒ کے ذکر کردہ احادیث بلاشبہ وجوب وفرضیت پر دلالت کرتی ہیں لیکن یہ دلالت علی

تک الکفایہ ہونے کے منافی نہیں ہے، مثلاً سلام کا جواب دینا بھی اس کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے لیکن وہ بالاتفاق واجب علی الکفایہ ہے، لہٰذا یہ واجب تو ہے، تاہم اگر کسی ایک نے جواب دے دیا تو مجلس میں سب کی طرف سے کافی ہو جائے گا۔ البتہ یہ وجوب اسی وقت ہے، جب چھینکنے والے نے "الحمدللہ" کہا ہو، ورنہ نہیں۔ (۱)

مسئلہ قیام تعظیم

"عن أبي سعيدؓ: أن أهل قريظة نزلوا على حكم سعد، فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم إليه فجاء، فقال: قوموا إلى سيدكم ... إلخ" (رواہ البخاری)

کسی کی تعظیم کے لئے کھڑا ہونا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ کسی کے لئے قیام کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، جن میں صرف ایک صورت (قیام تعظیمی) کے حکم میں اختلاف ہے، باقی صورتوں کا حکم واضح اور متفق علیہ ہے۔

(۱)...... پہلی صورت یہ ہے کہ سردار بیٹھا ہے اور حاضرین اس کی تعظیم و تکریم میں مسلسل مجلس میں کھڑے ہیں، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے، کیونکہ یہ عجمیوں کی متکبرانہ اور جاہلانہ رسم ہے۔

(۲)...... دوسری صورت یہ ہے کہ آنے والے کے دل میں تکبر اور بڑائی ہو جس کی وجہ سے وہ چاہتا ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہوں، یہ صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

(۳)...... تیسری صورت یہ ہے کہ آنے والے کے دل میں تکبر اور بڑائی تو نہ ہو، تاہم یہ ڈر ہو کہ لوگوں کے کھڑے ہونے کی وجہ سے اس کے دل میں تکبر پیدا ہوگا، ایسے شخص کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے۔

(۴)...... چوتھی صورت یہ ہے کہ کسی کی آمد پر خوشی اور مسرت کی وجہ سے انسان اس کے استقبال کے لئے کھڑا ہو جائے، یہ صورت نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ مستحب اور مندوب ہے اور اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں۔

(۵)...... پانچویں صورت یہ ہے کہ کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی نعمت ملی ہے، اس شخص کو اس نعمت پر مبارکباد دینے کے لئے آدمی کھڑا ہو، یہ صورت بھی مستحب اور مندوب ہے۔

(۶)...... چھٹی صورت یہ ہے کہ کسی پر کوئی مصیبت آئی ہے، اس کی تسلی کے لئے کوئی کھڑا ہو گیا تو

---

(۱) کشف الباری، کتاب الأدب، ص: ۶۵۳

یہ بھی مستحب اور مندوب ہے۔

(۷)......ساتویں صورت یہ ہے کہ آنے والے کے اکرام میں کوئی کھڑا ہو رہا ہے تاہم آنے والے شخص کے دل میں نہ اپنے لئے اس قیامِ تعظیمی کی خواہش ہے اور نہ تمنا۔

اختلافی صورت

ان تمام صورتوں میں صرف یہ آخری صورت مختلف فیہ ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، لیکن یہ اجازت دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

(۱)......ایک یہ کہ جس کے لئے کھڑے ہو رہے ہیں، اس کے دل میں یہ طلب نہ ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہوں۔

(۲)......دوسری شرط یہ ہے کہ کھڑے ہونے والے کے دل میں اس قیام کا داعیہ ہو، اگر دل میں اس کے اکرام کا داعیہ نہیں، محض ریاء اور تملق کی بناء پر کھڑا ہو رہا ہے تو جائز نہیں۔

بعض حضرات اس قیام کو ناجائز کہتے ہیں۔

دلائلِ فقہاء

قائلینِ عدمِ جواز مندرجہ ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)......طبرانی میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے "إنما هلك من كان قبلكم ،فإنهم عظموا ملوكهم بأن قاموا ،وهم قعود " یعنی "تم سے پہلے لوگ صرف اس لیے ہلاک ہوئے کہ وہ اپنے بادشاہوں کی اس طرح تعظیم کرتے تھے کہ لوگ کھڑے رہتے اور بادشاہ بیٹھے رہتے"۔

(۲)......سنن ابی داؤد میں حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من أحبّ أن يتمثّل له الرجال فليتبوأ مقعده من النار " یعنی "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص اس بات کا خواہاں ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے رہیں تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنائے"۔

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ ان احادیث سے قیامِ تعظیمی کی جواز والی صورت مراد نہیں، دوسری صورتیں مراد ہیں۔

اس لئے کہ حدیث باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے "قوموا إلى سيّدكم " اس سے

صاف جواز معلوم ہوتا ہے۔

مانعین اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ قیام کا یہ حکم تعظیم واکرام کے لئے نہیں تھا بلکہ اعانت اور مدد کے لئے تھا، چونکہ حضرت سعد بن معاذؓ زخمی تھے تو انھیں سواری سے اترنے میں مدد دینے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام کا حکم دیا، چنانچہ مسند احمد میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں اس کی صراحت ہے، اس میں ہے " قوموا إلى سيدكم فأنزلوه ".(۱)

مونچھیں تراشنے کا طریقہ اور حکم

" عن ابن عمرؓ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مِن الفطرة قصّ الشارب " (رواه البخاري)

مونچھیں کتروانے میں سنت یہ ہے کہ قینچی وغیرہ سے اس قدر باریک ترشوائی جائیں کہ کھال نظر آنے لگے، استرے سے مونچھیں بالکل صاف کرنے کو علماء نے بدعت ومکروہ کہا ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔

مونچھیں ترشوانے کے بارے میں حدیث باب میں " قصّ " کا لفظ آیا ہے۔ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی دوسری حدیث میں " أحفوا الشوارب " کے الفاظ ہیں۔ اور ایک حدیث میں " انهكوا الشوارب " کے الفاظ ہیں، صحیح مسلم کی روایت میں " جزّوا الشوارب " کے الفاظ ہیں۔

إحفاء اور نہک کے معنی کتروانے اور کاٹنے میں خوب مبالغہ کرنے کے آتے ہیں، "جز" کے معنی ہیں بالوں کو اس طرح کاٹنا کہ جلد نظر آجائے...... ان تمام لفظوں کا حاصل یہی ہے کہ مونچھیں خوب ترشوائی جائیں لیکن استرے سے بالکل جڑ سے صاف نہ کی جائیں، امام مالکؒ نے استرے سے بالکل صاف کرنے کو مثلہ کہا ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بھی قینچی وغیرہ سے کتروانا افضل ہے۔(۲)

ختنہ کے حکم میں اختلافِ فقہاء

" عن أبي هريرةؓ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الفطرة خمس ،

(۱) راجع للتفصيل ، كشف البارى ، كتاب الاستيذان ، ص: ۹۳ ، والتفصيل الجامع فى تكملة فتح الملهم : ۱۲۶/۳ ، كتاب الجهاد والسير ، مسألة القيام للقادم .

(۲) كشف البارى ملخصاً ، كتاب اللباس ، ص : ۳۴۴ ، والتفصيل فى فتح الملهم : ۳۳۲/۲

الختان ...إلخ " (متفق علیه)

ختنہ کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ختنہ مردوں اور عورتوں دونوں کے حق میں واجب ہے۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے، اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن ایسی سنت ہے جو شعائر اسلام میں سے ہے۔

اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ مردوں کے حق میں سنت اور عورتوں کے حق میں مندوب ہے، چنانچہ مسند احمد کی روایت میں ہے " الختان سنةٌ للرجال و مكرمةٌ للنساء ".

دلائلِ فقہاء

حضرات شافعیہ فرماتے ہیں کہ ختنہ شعائر اسلام میں سے ہے اور شعار واجب ہوتا ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ تارکِ ختنہ کی نہ شہادت قبول ہے نہ امامت قبول ہے، اور یہ دلیلِ وجوب ہے۔

حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں ختنہ کے لئے لفظ فطرت استعمال کیا گیا ہے جو سنت کے معنی میں ہے، اور بعض احادیث میں ختنہ کے لئے سنن المرسلین کا لفظ بھی آیا ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کی پہلی دلیل کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شعار کا لفظ وجوب کے لئے یقینی نہیں ہے سنت میں بھی شعار ہو سکتا ہے، باقی حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اس شخص کے بارے میں ہے جو ختنہ کا انکار کرتا ہے یا اس کو حقیر سمجھتا ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ احناف کے ہاں بھی ختنہ واجب ہو اور سنت کا اطلاق اس وجہ سے ہو کہ یہ ثابت بالسنۃ ہے، خود واجب ہے۔(۱)

فطرت کی تفسیر میں اختلاف

حدیث باب میں لفظ "فطرۃ" کی تفسیر میں اختلاف ہے، تین قول مشہور ہیں:

۱.....فطرت سے مراد دین ہے جیسا کہ قرآن میں ہے " فطرة الله التي فطر الناس عليها " اس آیت میں فطرت سے مراد دین ہے۔

---

(۱) انظر لهذه المسئلة ، الدر المنضود: ۱۷۰/۱ ، و توضيحات: ۲۸۸/۶ ، والتفصيل في فتح الملهم: ۳۳۲/۲

۲.....فطرت سے مراد فطرت سلیمہ اور طبع سلیم ہے۔

۳.....تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنت ابراہیمی ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ " وإذا ابتلىٰ إبراهيمَ ربُّه بكلمات فأتمّهنّ " میں کلمات سے مراد یہی خصالِ فطرت ہیں جو حدیث باب میں مذکور ہیں۔(۱)

" فخذ " ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

" عن جرهدؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أما علمتَ أن الفخذ عورة " (رواه البخاري)

ران (جو کہ شرمگاہ اور گھٹنے کے درمیان کا حصہ ہے) ستر میں داخل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

صحیح ترین اور اَصح فی المذہب کے مطابق ائمہ اربعہ، صاحبین، امام زفر اور امام اوزاعی رحمہم اللہ کے نزدیک ران ستر میں داخل ہے۔

اور ان کے بالمقابل اہلِ ظواہر، امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) اور شوافع میں سے ابن حزمؒ کے نزدیک ران ستر نہیں ہے، بلکہ ستر صرف دونوں شرمگاہ ہیں۔(۲)

اہلِ ظواہر وغیرہ کا استدلال

اہلِ ظواہر وغیرہ حضرات کا استدلال حضرت انسؓ کی حدیث سے ہے جس کے الفاظ ہیں:" إن ركبتي لتمسّ فخذ النبي صلى الله عليه وسلم ثم حُسر الإزار عن فخذه حتى أني أنظر إلى بياض فخذ نبي الله صلى الله عليه وسلم ".

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے " فخذ " کو کھول دیا، اگر یہ عورت ہوتی تو اس کا کھولنا جائز نہیں ہوتا، معلوم ہوا کہ ران عورت نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ "حسر" (کھولنا اور ہٹانا) اختیاری نہیں تھا بلکہ غیر اختیاری تھا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایتوں میں " انحسر " کا لفظ آیا ہے یعنی " انحسر الإزار

(۱) الدر المنضود على سنن أبي داؤد: ۱/۱۶۳

(۲) راجع، المجموع شرح المهذب: ۲/۱۶۵، والمبسوط للسرخسي: ۱۰/۲۵۲، والبحر الرائق: ۱/۲۸۳

عن فخذہ "اور " انحسر " کے معنی ہیں بغیر اختیار کے خود بخود کھل گیا اور ہٹ گیا۔

دلائلِ جمہور

اس مسئلے میں حضرات جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)......حدیث باب۔

(۲)......ابوداؤد میں حضرت علیؓ کی حدیث ہے " عن عليؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لاتُبرِز فخذک ولاتنظر إلى فخذ حيّ ولا ميّت ".

(۳)......اسی طرح صحیح بخاری میں تعلیقاً حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الفخذ عورة ".(۱)

" ركبة "ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ گھٹنا ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ گھٹنا ستر میں داخل نہیں ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ گھٹنا ستر میں داخل ہے۔

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا استدلال سنن دار قطنی میں حضرت علیؓ کی روایت سے ہے :" عن عليؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :الركبة من العورة ".(۲)

"سرّة "ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

سرّہ یعنی ناف ستر میں داخل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے مذاہب یہ ہیں:

کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناف عورت میں داخل نہیں بلکہ ناف سے نیچے عورت شروع ہوتی ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ ناف کو عورت شمار کرتے ہیں۔(۳)

---

(۱) راجع للتفصيل الجامع ، كشف الباري ، كتاب الصلوٰة ، ص: ۴۳۱ ، وإنعام الباري: ۸۶/۳

(۲) انظر لهذه المسئلة ، كشف الباري ، كتاب الصلوٰة ، ص: ۴۳۲ ، ۴۳۵ ، وإنعام الباري : ۸۶/۳

(۳) ملخصاً من إنعام الباري : ۸۷/۳

ابوالقاسم کنیت رکھنے میں علماء کے آراء

"عن أبي هريرةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: سمُّوا باسمي ولا تكتنوا بكنيتي" (رواه البخاري)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کنیت ابوالقاسم تھی، حدیث باب میں اس کنیت سے منع کیا گیا ہے، اس مسئلہ میں علماء کے مختلف مذاہب (۱) ہیں:

پہلا مذہب

پہلا مذہب امام شافعیؒ اور اہلِ ظاہر کا ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لئے "ابوالقاسم" کنیت درست نہیں ہے، خواہ اس کا نام محمد یا احمد ہو یا نہ ہو۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب امام مالکؒ اور جمہور علماء کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ابوالقاسم کنیت رکھنا مطلقاً جائز ہے، خواہ کسی کا نام محمد واحمد ہو یا نہ ہو، گویا یہ حضرات حدیثِ نہی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے ساتھ مختص قرار دیتے ہیں اور آپؐ کے وصال کے بعد اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

ان حضرات کی دلیل حضرت علیؓ کی روایت ہے "قال علي: قلت: يارسول الله، إن وُلِدَلي من بعدك ولد أسميه باسمك، وأكنيه بكنيتك؟ قال: نعم".

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب ابن جریر طبریؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ نہی تو منسوخ نہیں ہے، البتہ یہ نہی تنزیہ وادب کے لئے ہے، نہ کہ تحریم کے لئے۔

چوتھا مذہب

چوتھا مذہب بعض سلف کا ہے کہ ابوالقاسم کی کنیت اس شخص کے لئے ممنوع ہے جس کا نام محمد یا احمد ہو، یعنی ابوالقاسم کی کنیت اس شخص کے واسطے جائز نہیں جس کا نام محمد یا احمد ہو اور جس کا نام ان دونوں میں

(۱) راجع لهذه المذاهب، شرح النوويؒ لصحيح مسلم: ۲۰۶/۲، وفتح الباري: ۵۷۳/۱۰

سے کوئی نہ ہو اس کے لئے اس کنیت میں کوئی حرج نہیں۔

ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت سے ہے "من تسمّٰی باسمی فلایکتني بکنیتي، ومن اکتنی بکنیتي فلایتسمی باسمي" (اللفظ لأبی داؤد)

پانچواں مذہب

پانچواں مذہب یہ ہے کہ ابوالقاسم کی کنیت مطلقاً ممنوع ہے، خواہ اس کا نام محمد واحمد ہو یا نہ ہو، اسی طرح کسی کا نام "قاسم" رکھنا بھی ممنوع ہے، تا کہ اس کا باپ "ابوالقاسم" نہ پکارا جائے۔

چھٹا مذہب

چھٹا مذہب یہ ہے کہ "محمد" نام رکھنا ہی مطلقاً ممنوع ہے، اسی طرح "ابوالقاسم" کنیت رکھنا بھی مطلقاً ممنوع ہے۔

حضرت عمرؓ کا اثر ہے "لاتسمّوا أحداً باسم نبي"۔

اسی طرح حضرت انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے "تسمّونهم محمّداً ثم تلعنونهم"۔

مذہب راجح

امام نوویؒ نے امام مالکؒ اور جمہور علماء کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے۔(۱)

عورت کا اجنبی مرد کی طرف دیکھنے کا حکم

"عن أم سلمةؓ قالت: کنتُ عندالنبي صلی اللہ علیه وسلم وعنده میمونة، فأقبل ابن أم مکتوم وذلک بعدأن أُمرنابالحجاب ...... أفعمیاوان أنتما، ألستماتبصرانه" (رواہ أبوداؤد)

عورت کے لئے اجنبی مردوں کی طرف دیکھنے کے حکم میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک عورت کے لئے اجنبی مردوں کی طرف دیکھنا جائز ہے، البتہ یہ جواز اس وقت ہے جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

امام شافعیؒ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے، البتہ ان کا دوسرا قول عدم جواز کا ہے، امام نوویؒ

(۱) ملخصاً من کشف الباری، کتاب العلم: ۱۹۲/۳، وکتاب الأدب، ص: ۲۰۶، وانظر أیضاً، تکملة فتح الملهم: ۲۰۳/۳، کتاب الآداب، باب النهي عن التکني بأبي القاسم، وبیان مایستحب من الأسماء۔

نے اس دوسرے قول کو ترجیح دی ہے۔

مستدلاتِ ائمہ

قائلینِ حرمت حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حضرات جمہور بخاری میں حضرت عائشہؓ کی حراب الحبشہ والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں" عن عائشةؓ قالت: رأيتُ النبي صلى الله عليه وسلم يسترني بردائه، وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد ... إلخ".

امام نوویؒ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ یا نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے یا اس وقت کا واقعہ ہے جب حضرت عائشہؓ نابالغ تھیں۔

لیکن امام نوویؒ کی مذکورہ دونوں باتیں درست نہیں کیونکہ اس روایت کے بعض طرق میں ہے کہ مذکورہ واقعہ وفدِ حبشہ کی آمد کے بعد کا ہے اور وفدِ حبشہ کی آمد سنہ ۷ ہجری میں ہے، اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر ۱۶ سال تھی، اسی طرح حجاب کا حکم بھی نازل ہو چکا تھا۔

حدیث باب کے جوابات

حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب کا جواب جمہور یہ دیتے ہیں کہ حدیث باب میں مذکور حکم تقویٰ پر محمول ہے فتویٰ پر نہیں۔

یا یہ حکم حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے ساتھ خاص تھا کیونکہ وہ نابینا تھے اور نابینا کے جسم سے بعض ایسے حصہ کے کھل جانے کا امکان ہوتا ہے جس کو دیکھنا عورتوں کے لئے ہر حال میں ناجائز ہے۔

یا یہ کہا جائے کہ حدیث باب کا حکم اس حالت کے ساتھ خاص ہے جہاں فتنہ کا خوف ہو اور حضرت عائشہؓ کی حدیث اس حالت پر محمول ہے جہاں فتنہ کا خوف نہ ہو۔(۱)

مرد کا اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کا حکم

مرد کا اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کے حکم میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اجنبی عورت کی طرف دیکھنا مطلقاً ناجائز اور حرام ہے

(۱) ملخصاً من کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۳۸۶، وانظر أیضاً، الدر المنضود: ۶/۱۶۱

چاہے فتنہ کا خوف ہو یا نہ ہو۔

جبکہ حضرات حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اجنبی عورت کے چہرے کی طرف دیکھنا جائز ہے، بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

فتنے کا اگر اندیشہ ہے تو پھر بالاتفاق ناجائز ہے اور چونکہ غالب احوال میں فتنے کا اندیشہ ہوتا ہے، اس لئے متاخرین حنفیہ نے بھی مطلقاً عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

ہاں ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً ڈاکٹر کے پاس علاج کے وقت یا قاضی کے پاس گواہی کے وقت اگر ضرورت ہو تو چہرہ کھولنے کی گنجائش ہے، لأن الضرورة تبيح المحظورة، یعنی ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزیں جائز ہو جاتی ہیں۔(۱)

☆......☆......☆

(۱) كشف البارى، كتاب الاستيذان، ص: ۴۹، وانظر أيضاً، حاشية الدر المنضود: ۲۵۹/۳، والفصل الجامع في تكملة فتح الملهم: ۲۶۱/۳ - إلى - ۲۶۹، كتاب السلام، مسئلة حجاب المرأة وحدوده.

کتاب فضائل القرآن

تغنی بالقرآن کی تفسیر میں اقوالِ علماء

" عن سعید بن ابی سعید قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس منّا من لم یتغنّ بالقرآن " (رواہ ابوداؤد)

تغنی کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں:

ظاہری معنی تو اس کے غناء اور نغمہ کے ہیں جو علم موسیقی کا ایک مستقل فن ہے جس کے مخصوص اوزان ہوتے ہیں اور اس طرح پڑھنے کو قراءۃ بالالحان کہتے ہیں جس کو بعض علماء حرام کہتے ہیں اور بعض مکروہ اور بعض مباح بلکہ مستحب، امام مالکؒ کی طرف کراہت یا تحریم منسوب کی جاتی ہے اور بعض نے امام شافعیؒ اور حنفیہ کی طرف جواز کو منسوب کیا ہے اور شافعیہ میں سے فورانی کی طرف استحباب منسوب ہے۔

مجوزین کی طرف سے کہا گیا ہے کہ یہ (قراءۃ بالالحان) مورثِ رقّت ہے موجب خشیۃ ہے، قرآن سننے کی طرف کشش پیدا کرنے والا ہے۔

مانعین کہتے ہیں کہ یہ چیز خشوع اور تحزن وتدبّر کے منافی ہے جس کے لئے قرآن کریم موضوع ہے۔

چونکہ قراءۃ بالالحان مختلف فیہ ہے اس لئے اس حدیث کی شرح بجائے اس کے تحسینِ صوت کے ساتھ کرتے ہیں جو بالاتفاق مستحب ہے۔(۱)

دوسری تفسیر اس کی استغناء سے کی گئی ہے، امام طحاویؒ نے بھی مشکل الآثار میں اسی کو راجح قرار دیا

(۱) مظاہر حق میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے "یعنی نہیں ہے ہمارے کامل طریقہ پر وہ شخص جو قرآن کے ساتھ خوش آوازی نہ کرے یعنی خوب ہے خوش آوازی کرنی قرآن پڑھنے میں بشرطیکہ تغیر حرف کی یا حرکت یامدّ کی یا اور طرح سے نہ ہو اور راگ (گانا) کے طور پر بھی نہ ہو اور جو شخص کہ پڑھے قرآن کو جان کر راگ میں تو حرام ہے پڑھنا ..... الخ ..... اور اس معنی کی تائید "زینوا القرآن باصواتکم" سے بھی ہوتی ہے اور یہ معنی تغنی کی اصل لغت کے بھی قریب ہیں اس لئے کہ قرآن کا غناء یہی ہے کہ اس کو قواعد تجوید کے مطابق پڑھا جائے اس معنی یعنی تحسین صوت ہے۔

ہے یعنی صاحب قرآن کی ساری توجہ قرآن کی طرف ہونی چاہئے اور قرآن کی وجہ سے اس کو استغناء عن الناس حاصل ہونا چاہئے یا استغناء عن الکتب السماویۃ یعنی باقی کتب سماویہ تورات وانجیل وغیرہ سے۔

تیسری تفسیر اس کی جہر بالقراءۃ سے کی گئی ہے (شاید اس لئے کہ گانا عامۃً بلند آواز سے ہوتا ہے)

چوتھی تفسیر اس کی تحزّن کے ساتھ کی گئی ہے یعنی قرآن کریم کو درد کے لہجے سے پڑھنا جس کی تاثیر قلب پر زیادہ ہوتی ہے۔

اور پانچویں تفسیر اس کی کشف الھم کے ساتھ کی گئی ہے، توضیح اس کی یہ ہے کہ انسان کو جب کوئی ناگوار اور رنج وغم کی بات پیش آتی ہے تو بسا اوقات وہ اپنے غم کو غلط کرنے کے لئے اشعار وغیرہ گنگنانے لگتا ہے اس سے ذرا دل بہلتا ہے یہ عام اور دنیادار لوگوں کا حال ہے اور ایک مرد مؤمن کا حال یہ ہونا چاہئے کہ جب اس کو کوئی رنج کی بات پیش آئے تو وہ اپنے غم کو بجائے واہیات اشعار کے قرآن پاک کے نغمہ کے ساتھ یعنی اس کی خوش الحانی کے ساتھ دور کرے گویا مسلمان کے لئے دل کی تسلی اور اس کو بہلانے کے لئے قرآن پاک کی تلاوت ہونی چاہئے۔ (۱)

"سبعة أحرف" کی تشریح میں اقوالِ علماء

"عن ابن مسعودؓ قال قال رسول الله صلی اللہ علیه وسلم :أُنزِل القرآن علی سبعة أحرف...إلخ" (مشكوة المصابيح)

"سبعة أحرف" کی تفسیر میں علماء کا بڑا اختلاف ہے، ابن حبان نے فرمایا کہ اس میں علماء کے (۳۵) اقوال ہیں، یہاں تک کہ محمد بن سعدان نحوی نے اس کو متشابہات میں سے قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث معلوم المعنی نہیں۔

لیکن اکثر علماء اس کو معلوم المعنی قرار دیتے ہیں پھر اس کی تفسیر اور معنی میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں، جن میں سے یہاں چند ذکر کئے جاتے ہیں:

(۱)......بعض حضرات فرماتے ہیں کہ "سبعة أحرف" سے سات مشہور قاریوں کی قراءتیں مراد ہیں۔

(۲)......مشہور اور متواتر قراءتیں چونکہ سات سے زیادہ ہیں اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ

(۱) الدر المنضود : ۲/۶۱۲، والتفصیل فی کشف الباری، کتاب فضائل القرآن، ص: ۸۶

حدیث میں "سبعة أحرف" سے تمام مشہور قراءتیں مراد ہیں اور "سبعة" یعنی سات کے لفظ سے مخصوص عدد مراد نہیں بلکہ اس سے مراد کثرت ہے، جس طرح دھائیوں میں کثرت کے لئے "سبعین" کا لفظ آتا ہے اسی طرح آحاد میں "سبعة" کا لفظ کثرت کے لئے آتا ہے، قاضی عیاض اور ان کے متبعین نے اسی قول کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔ (۱)

(۳)...... تیسرا قول امام طحاویؒ کا ہے، علامہ ابن عبد البرؒ نے اسی کو اختیار کیا اور اس کو اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے کہ "أحرف" سے مراد معنی کو مترادف لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن کا نزول تو صرف لغتِ قریش پر ہوا تھا، لیکن ابتدائے اسلام میں دوسرے قبائل کو یہ اجازت دی گئی تھی کہ وہ اپنی علاقائی زبان کے مطابق مرادف الفاظ کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کر سکتے ہیں اور یہ مترادف الفاظ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعین فرمائے تھے جیسے "تَعال" کی جگہ "هَلُمَّ" اور "أَقْبِلْ" کی جگہ "أُدْن"۔

(۴)...... علامہ ابن جریر طبریؒ اور ان کے متبعین نے "سبعة أحرف" سے قبائلِ عرب کی سات لغات مراد لی ہیں، پھر ان قبائل کی تعیین میں دو قول مشہور ہیں:

۱- ایک قول یہ ہے کہ اس سے (۱) قریش (۲) ہذیل (۳) ثقیف (۴) ہوازن (۵) کنانہ (۶) تمیم (۷) اور یمن مراد ہیں۔

۲- اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے (۱) قریش (۲) ہذیل (۳) تیم رباب (۴) ازد (۵) ربیعہ (۶) ہوازن (۷) اور سعد بن بکر مراد ہیں۔ (۲)

(۵)...... "سبعة أحرف" کے سلسلہ میں محققین علماء نے جس قول کو اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس سے اختلافِ قراءات کی سات نوعیتیں مراد ہیں، قراءتیں اگرچہ سات سے زائد ہیں لیکن ان قراءتوں میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں وہ سات قسموں میں منحصر ہیں، امام مالکؒ، ابن قتیبہؒ، امام ابوالفضل رازیؒ اور مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

---

(۱) فیض الباری: ۲۸/۹

(۲) فتح الباری: ۱۳۲/۹، وروح المعانی: ۲۱/۱

(۳) فتح الباری: ۳۵/۹، والبرهان فی علوم القرآن: ۲۲۳/۱، وفیض الباری: ۳۲۱/۳

اختلافِ قراءات کی نوعیتوں کی تعیین

اختلاف قراءات کی سات نوعیتوں کی تعیین مختلف علماء نے کی ہے اور ان کی تعیین میں تھوڑا بہت اختلاف بھی ہے، امام ابوالفضل رازیؒ نے اس کی تفصیل یوں بیان فرمائی ہے۔

(۱) اسماء کا اختلاف! مفرد، تثنیہ، جمع اور تذکیر و تانیث کے اعتبار سے (جیسے " تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ "......اور...... " تَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ ")۔

(۲) افعال کا اختلاف! ماضی، مضارع اور امر کے اعتبار سے (جیسے " ربنا باعِدْ بين أسفارنا"......اور...... " بَعِّدْبين أسفارنا". " باعِدْ " امر ہے اور " بَعَّدَ " ماضی ہے۔

(۳) وجوہِ اعراب کا اختلاف! (جیسے " ولا يُضارُّ كاتبٌ " راء کے نصب اور رفع کی قراءت میں)۔

(۴) الفاظ کی کمی بیشی کا اختلاف! (جیسے "وما خلق الذكر والأنثىٰ " ......اور...... "والذكر والأنثىٰ " دوسری قراءت میں " ماخلق " نہیں ہے)۔

(۵) تقدیم و تاخیر کا اختلاف! (جیسے " وجاءت سكرةُ الموتِ بالحقّ "......اور...... وجاءت سكرةُ الحقّ بالموتِ ")۔

(۶) ابدال! یعنی ایک قراءت میں ایک لفظ ہے اور دوسری قراءت میں دوسرا لفظ (جیسے "نُنشِزها "......اور...... نُنشِرها ")۔

(۷) لہجوں اور لغات کا اختلاف! ادغام، اظہار، ترقیق، تفخیم اور امالہ کے اعتبار سے (جیسے " موسىٰ ......اور......موسَى " امالہ اور بغیر امالہ کے)۔(۱)

کیا "نسخ القرآن بالسنۃ" و "نسخ السنۃ بالقرآن" جائز ہے یا نہیں؟

اس بحث کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا چاہئے کہ نسخ کی چار صورتیں ہیں:

(۱) نسخ القرآن بالقرآن (۲) نسخ السنۃ بالسنۃ (۳) نسخ القرآن بالسنۃ (۴) نسخ السنۃ بالقرآن۔

(۱) راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب فضائل القرآن، ص: ۵۱، ونفحات التنقیح: ۶۲/۱

نسخ القرآن بالقرآن

(۱)......پہلی صورت ''نسخ القرآن بالقرآن'' ہے، جیسے سورۃ بقرہ میں متوفی عنہا زوجہا کی مدتِ عدت ایک آیت میں ایک سال بیان کی گئی ہے " والذین یتوفون منکم ویذرون أزواجاً وصیۃً لأزواجھم متاعاً إلی الحول غیر إخراج ". لیکن دوسری آیت نے اس حکم کو منسوخ کر دیا اور مدتِ عدت چار ماہ دس دن بتائی گئی " والذین یتوفون منکم ویذرون أزواجاً یتربّصن بأنفسھنّ أربعة أشھرٍ وّعشراً ".

منسوخ کی اقسام

پھر نسخ القرآن بالقرآن کی صورت میں منسوخ کی چار قسمیں ہیں:

(۱)......حکم اور تلاوت دونوں منسوخ ہوں اور یہ قرآن کریم کا وہ حصہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں منسوخ ہو چکا ہے اور آپؐ سے بھلا دیا گیا تھا، چنانچہ روایات میں وارد ہے کہ سورۂ احزاب، سورۂ بقرہ کے برابر تھی مگر اس کا اکثر حصہ اٹھالیا گیا۔

(۲)......حکم منسوخ ہو اور تلاوت منسوخ نہ ہو، اس میں قرآن مجید کی تمام وہ آیات داخل ہیں جن کا حکم منسوخ ہو چکا ہے مگر ان کی تلاوت جاری ہے جیسے " لکم دینکم ولیَ دینِ ".

(۳)......تلاوت منسوخ ہو اور حکم منسوخ نہ ہو جیسے مشہور قول کے مطابق آیتِ رجم " الشیخ والشیخة إذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ، واللہ عزیز حکیم ".

(۴)......حکم کا کوئی وصف منسوخ ہو جیسے نص قرآنی کا تقاضا مطلقاً دونوں پاؤں کا دھونا ہے جب کہ حدیث کا تقاضیٰ خفین پہننے کی حالت میں پیروں کو دھونے کی جگہ خفین پر مسح کرنا ہے اور یہ گویا مطلق کی تقیید اور نص پر زیادتی ہے جو کہ حنفیہ کے نزدیک ''نسخ'' شمار ہوتا ہے اور شافعیہ کے ہاں اس کو ''بیان'' گردانا جاتا ہے۔(۱)

نسخ السنة بالسنة

(۲)......دوسری صورت ''نسخ السنة بالسنة'' ہے، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:"

(۱) نفحات التنقیح: ۱/۲۱۹، راجع للتفصیل الجامع، التفسیرات الأحمدیة، ص: ۱۲

كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها " چنانچہ اس حدیث میں زیارتِ قبور سے روکنا اور بعد میں اجازت دینا، ناسخ اور منسوخ دونوں کا ذکر ہے۔

نسخ القرآن بالسنۃ میں اختلافِ فقہاء

(۳)......نسخ کی تیسری صورت "نسخ القرآن بالسنۃ" ہے، اس صورت میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء اور حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ، اکثر محدثین اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے۔

یہ حضرات دارقطنی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں: " عن جابرؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كلامي لا ينسخ كلام الله و كلام الله ينسخ كلامي، و كلام الله ينسخ بعضه بعضا ".

لیکن اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں "كلامي" سے مراد کلامِ اجتہادی ہے جس سے نسخ کلام اللہ نہیں ہو سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ میرا کلام اللہ تعالیٰ کے کلام کی تلاوت کو منسوخ نہیں کر سکتا ہے حکم کو منسوخ کر سکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں وصیت کا اثبات مطلق ہے جیسا کہ ارشاد ہے " كُتِب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ... الخ ". جبکہ حدیث میں والدین اور دیگر ورثاء کے حق میں وصیت منسوخ ہے گویا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد " لا وصيّة لوارث " سے قرآن کریم کا یہ حکم منسوخ ہوا۔ لہٰذا نسخ القرآن بالسنت جائز ہے۔

نسخ السنۃ بالقرآن میں اختلافِ فقہاء

(۴)......نسخ کی چوتھی صورت "نسخ السنۃ بالقرآن" ہے، اس صورت میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت بھی جائز نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر

نماز پڑھتے تھے تو بیت المقدس کی طرف یہ توجہ سنت سے ثابت تھی، لیکن قرآن کریم نے اس کو منسوخ کر دیا چنانچہ آیت نازل ہوئی "فولّ وجهک شطر المسجد الحرام"۔ اس آیت نے سنت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔(۱)

ختم قرآن کتنے عرصے میں کیا جائے؟

"عن عبد الله بن عمروؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لم يفقهِ القرآن مَن قرأ القرآن في أقل من ثلاث" (رواه الترمذي)

قرآن مجید کتنی مدت میں ختم کرنی چاہئے اس میں حضرات علمائے کرام کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ اور ابو عبید قاسم بن سلامؒ فرماتے ہیں کہ تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم نہیں کرنا چاہئے، ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث باب سے ہے۔

بعض ظاہر یہ نے اس روایت کے ظاہر کے پیش نظر تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنے کو حرام کہا ہے۔

لیکن جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اس میں شریعت کی طرف سے وقت کی کوئی تحدید اور تعیین نہیں ہے۔

اس کا مدار قاری کی قوت، اس کے نشاط اور تازگی پر ہے اگر کوئی آدمی تین دن سے کم میں تازگی کے ساتھ قرآن کریم کا ختم کر سکتا ہے اور وہ حروف کی ادائیگی میں تجوید کے اصول کی رعایت کے ساتھ تلاوت جاری رکھ سکتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اسلاف میں کئی حضرات ایسے گذرے ہیں کہ وہ دن رات میں ایک ختم کرتے تھے۔(۲)

بچوں کی تعلیمِ قرآن کا مسئلہ

"قال الإمام البخاريؒ... باب ... تعليم الصبيانِ القرآنَ" (صحيح البخاري)

اس بارے میں فقہاء کرام کا تھوڑا سا اختلاف ہے کہ بچوں کو قرآن کریم کی تعلیم دینی چاہئے یا نہیں؟

(۱) راجع للتفصيل الجامع، كشف الباری، کتاب الإيمان: ۲/ ۳۸۳ ــ ۳ ــ کتاب التفسیر، ص: ۲۷، ونفحات التنقيح: ۱/ ۲۰ ــ ۴

(۲) کشف الباری، کتاب فضائل القرآن، ص: ۱۱۳، وراجعه للتفصيل، ونفحات التنقيح: ۳/ ۲۰ ــ ۳

چنانچہ سعید بن جبیرؒ اور ابراہیم نخعیؒ سے یہ منقول ہے کہ چھوٹے بچوں کو قرآن مجید کی تعلیم نہیں دینی چاہئے، اس لئے کہ وہ قرآن مجید کا ادب نہیں کر پاتے۔

لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ چھوٹے بچوں کو بھی قرآن مجید کی تعلیم دینی چاہئے اس میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں۔

رہی یہ بات کہ بچے تو واقعی ادب نہیں کر پاتے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اس کے مکلف بھی نہیں اساتذہ کو چاہئے کہ وہ انہیں ادب سکھائیں، بچوں کو تعلیم قرآن کا اہتمام اس لئے کرنا چاہئے کہ بڑے ہونے کے بعد آدمی کے مشاغل زیادہ ہو جاتے ہیں، دوسری ذمہ داریاں اس کے اوپر آپڑتی ہیں، پھر وہ قرآن مجید کی تعلیم کے لئے اپنے آپ کو اس طرح فارغ نہیں کر سکتا جیسے چھوٹے بچے فارغ ہوتے ہیں۔(۱)

کافروں کو تعلیم القرآن دینے کا حکم

" قال الإمام البخاريؒ...باب..هل يُرشِد المسلم أهل الكتاب أو يعلّمهم الكتاب "(صحيح البخاري)

کیا مسلمان کفار کو قرآن کریم کی تعلیم دے سکتا ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافر چاہے حربی ہو یا ذمی، اسے قرآن، فقہ اور عام علوم سکھانے میں کوئی حرج نہیں، ممکن ہے وہ اس علم کی بدولت اسلام کی طرف راغب ہو جائے۔

امام مالکؒ اسے مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں۔

امام احمدؒ اسلام قبول کرنے کی شرط پر جائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک اگر اسلام قبول کرنے کی امید نہ ہو تو کفار کو قرآن کی تعلیم دینا جائز نہیں۔

دلائلِ احناف

(۱)......احناف کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ہرقل کو جو نامہ مبارک بھیجا گیا تھا، اس میں قرآن کریم کی پوری ایک آیت موجود ہے، جو یقیناً قرآن کی تعلیم ہے۔

(۲)......دوسری دلیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے" وإن أحد من المشركين استجارك

(۱) کشف الباری، کتاب فضائل القرآن، ص: ۹۹

فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ......" یعنی اگر کوئی مشرک آپ سے پناہ اور امان طلب کرے تو آپ اسے پناہ دیں تا کہ وہ اللہ کا کلام سنے، یہ قرآن کی تعلیم ہی ہے۔

دلائلِ مالکیہ

(۱)......ان کی پہلی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے:" إنما المشرکون نجس......" یعنی مشرکین تو نجس ہی ہے۔

(۲)......نیز مالکیہ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے، جن میں قرآن کریم کے ساتھ کفار کے ملکوں کی طرف سفر کرنے سے نہی وممانعت وارد ہوئی ہے کہ کہیں قرآن مجید کفار کے ہاتھ نہ لگ جائے، ظاہر ہے کہ اس میں بے حرمتی کا اندیشہ ہے۔

چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت ہے:" نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یسافر بالقرآن إلی أرض العدو". "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دشمنوں کے ملک کی طرف قرآن مجید ساتھ لے کر سفر کرنے سے منع فرمایا"۔

حافظ ابن حجرؒ کا محاکمہ

حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صاف ستھری بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔(۱)

جس شخص کے بارے میں یہ امید ہو کہ وہ اسلام قبول کرلے گا یا کم از کم نقصان کا خطرہ اس سے نہ ہو، تو ایسے شخص کو قرآن کی تعلیم دینے میں کوئی حرج نہیں۔

لیکن ایسا شخص جس کے بارے میں یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ قرآن کا سیکھنا اس کے لئے مفید نہیں یا یہ کہ وہ قرآن سیکھ کر دین کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنائے گا تو اسے قرآن کی تعلیم دینا جائز نہیں۔(۲)

نسیانِ قرآن کا حکم

نسیانِ قرآن یعنی قرآن کریم بھولنے کے حکم میں علماء کرام کے مختلف آراء ہیں۔

امام ابوالقاسم رافعیؒ اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کا نسیان کبائر میں شامل ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

---

(۱) فتح الباری: ۶/۱۰۷

(۲) کشف الباری، کتاب الجهاد والسیر، ج: ۲، ص: ۴۴

لیکن علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے فرمایا کہ یہ اس وقت کبائر میں شامل ہوگا جبکہ تساہل سے کام لیا ہو۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ نسیان قرآن کا مطلب یہ ہے کہ نہ زبانی پڑھ سکے اور نہ دیکھ کر پڑھ سکے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کو یاد کرنے کے بعد بھلا دینا مکروہ ہے۔(۱)

☆...☆...☆

الحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات

ربنا تقبل منا إنک أنت السمیع العلیم، وتب علینا إنک أنت التواب الرحیم

وصلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد وعلی آلہ وأصحابہ أجمعین، آمین،

برحمتک یا أرحم الراحمین

☆...☆...☆

(۱) کشف الباری، کتاب فضائل القرآن، ص: ۱۰۲

فتاوی قاسمیہ
منتخب فتاوی

الخطيب الشربيني
ابراهيم شمس الدين

امداد الفتاوی

حاشية الطحطاوي
على الدر المختار

مکتبہ رشیدیہ